اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۳ء

مدیر:
ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۳ء)
مدیر	:	وحید قریشی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۳ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۲۳۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۷۷۳-0021
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد : ۲۳ | اقبال ریویو : جنوری تا مارچ، ۱۹۸۳ء - اقبال نمبر | شمارہ : ۴

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
38 روپیہ	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ
قیمت فی شمارہ	
10 روپیہ	2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ
قیمت "اقبال نمبر" (اُردو)	
20 روپیہ	4.00 ڈالر یا 2.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، "اقبال ریویو" ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

مدیر : ڈاکٹر وحید قریشی ، ڈائرکٹر
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ ۔ میکلوڈ روڈ ، لاہور
مطبع : زرین آرٹ پریس ،
۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جلد ۲۳ — جنوری ۱۹۸۳ — بمطابق ربیع الاول ۱۴۰۳ — نمبر ۴

مندرجات

ہمارے قلمی معاونین

ڈاکٹر سلیم اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر نذیر قیصر	پرنسپل ، سرسید کیمبرج ہائی اسکول ، گلبرگ ، لاہو
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
پروفیسر جیلانی کامران	شعبۂ انگریزی ، گورنمنٹ ایف ۔ سی کالج ، لاہور
ڈاکٹر وزیر آغا	۵۸ ۔ سول لائنز ، سرگودھا
ڈاکٹر محمد ریاض	شعبۂ اقبالیات ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
جناب سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ
" رفیق خاور	۳۲ ۔ سی/۲ ۔ پی ای سی ایچ ایس ، کراچی
" ثروت صولت	اے ۲۸ ، بلاک آئی ، شمالی ناظم آباد ، کراچی
" مظفر حسین	۷ ۔ فرینڈز کالونی ، ملتان روڈ ، لاہور
" صدیق جاوید	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
" افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (ا کیمپس) لاہور
" نثار احمد قریشی	شعبۂ اُردو ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
پروفیسر جگن ناتھ آزاد	صدر شعبۂ اُردو ، جموں یونیورسٹی

پیامِ اقبال کی عالم گیر مقبولیت

سلیم اختر

علامہ اقبال کو ہم مفکرِ مشرق اور پاکستان کا قومی شاعر کہتے ہیں، لیکن اکثریت بالعموم اس حقیقت سے ناواقف ملتی ہے کہ علامہ اقبال محض برِصغیر پاک و ہند ہی میں مقبول نہیں بلکہ اس وقت مہذب دنیا کا شاید ہی ایسا کوئی ملک ہو جہاں علامہ اقبال کا نام معروف نہ ہو۔ امریکہ، یورپ اور روس میں کلامِ اقبال کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اسی طرح دنیا کی تمام بڑی بڑی زبانوں، جیسے انگریزی، جرمنی، فرانسیسی، اطالوی، روسی، عربی، چینی، جاپانی، وغیرہ میں علامہ اقبال پر کتابیں اور مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں۔ علامہ اقبال کے صد سالہ جشنِ ولادت کے موقع پر لاہور میں دسمبر ۱۹۷۷ میں منعقدہ بین الاقوامی کانفرنس میں دنیا کے بیشتر اہم ممالک کے مندوبین نے جمع ہو کر مقالات کی صورت میں علامہ اقبال کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ چنانچہ زبان، تہذیب و تمدن، رنگ و نسل، مذہب و ملت اور سیاسی نظام کے اختلافات کے باوجود امریکہ، برطانیہ، روس، اٹلی، سوڈان، سری لنکا، جاپان، ایران، سعودی عرب، مصر ایسے ممالک کی نمائندگی کرنے والے ایک نقطہ پر متفق تھے، اور وہ تھا عظمتِ اقبال!

سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال کی بین الاقوامی شہرت کی کیا وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ایک عام تصور یہ ہے کہ علامہ اقبال پاکستان کے قومی شاعر ہیں، تصورِ پاکستان کے خالق ہیں۔ اس لیے ۲۱ اپریل کو یومِ اقبال سرکاری طور پر منایا جاتا تھا۔ ہمارے سفارت خانے بھی یومِ اقبال کی تقاریب کا اہتمام کرتے ہیں جن میں ان ملکوں کے نام ور دانش ور، نقاد اور فلاسفر علامہ اقبال کے فکر و فن اور فلسفیانہ تصورات پر تقاریر کرتے اور مقالات پیش کرتے ہیں۔ یہی نہیں، ایران اور بعض دیگر ممالک میں تو اس موقع پر بعض اخبارات علامہ اقبال کے بارے میں خاص ایڈیشن

بھی شائع کرتے ہیں - اسی طرح علمی جرائد میں بھی علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کے بارے میں مقالات طبع ہوتے رہتے ہیں - یہ سب درست ہے اور علامہ اقبال کے فکر و فن کے فروغ اور مقبولیت میں سفارت خانوں کی تقاریب نے بھی یقیناً اہم کردار ادا کیا ہے -

اس سلسلے میں یہ اہم نکتہ بھی پیشِ نگاہ رہے کہ کسی بھی شخصیت کو محض سفارت خانوں اور سرکاری سطح پر یوم منا کر ہی روشناسِ عام نہیں کرایا جا سکتا - اگرچہ اس نوع کی تقاریب بھی مقبولیت میں خاصا اہم کردار ادا کر سکتی ہیں ، تاہم شہرت اور مقبولیت اور وہ بھی بین الاقوامی سطح پر ، تو اس کے لیے اولین شرط یہ ہے کہ شخصیت کے فکری تصورات ، فلسفیانہ افکار اور شاعرانہ محاسن میں بذاتِ خود ایسی کشش ، ندرت اور جاذبیت ہو کہ ایک عالم اس کا گرویدہ ہو سکے - چنانچہ آج دنیا میں جن ادیبوں ، شاعروں ، مفکروں اور فن کاروں کا ڈنکا بج رہا ہے ان سب میں ایسی ذہنی اور فکری خصوصیات ملتی ہیں کہ ہر زبان اور ملک کا فرد ان میں اپنے لیے کسی نہ کسی طرح کی کشش پاتا اور ان میں اپنے لیے سامانِ افادہ دیکھتا ہے ، اور یہی حال علامہ اقبال کا ہے - اگر ان کی فن کارانہ شخصیت میں کسی طرح کی دل کشی نہ ہوتی ، اگر ان کے فلسفے میں عالم گیر کشش نہ ہوتی ، اور اگر ان کے تصورات اقوامِ عالم کے لیے باعثِ افادہ ثابت نہ ہو سکتے ، تو علامہ اقبال کبھی بھی ممدوحِ عالم نہ ہوتے ، بس میر تقی میر اور اسد اللہ خاں غالب کی مانند اُردو کے ایک بہت بڑے شاعر ہوتے -

علامہ اقبال نے اپنے بارے میں جب یہ کہا :

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند ![1]

تو یہ محض شاعرانہ تعلی نہ تھی ، بلکہ علامہ اقبال کو واقعی اس کا احساس تھا کہ ان کے کلام میں بعض ایسی خصوصیات موجود ہیں جو دیگر ممالک کے افراد کے لیے بھی مشعلِ راہ ثابت ہو سکتی ہیں - آج بین الاقوامی سطح پر علامہ اقبال کو خراجِ تحسین پیش کرکے گویا اس کی عملی طور پر توثیق کی جا رہی ہے کہ واقعی علامہ اقبال نے لاہور

۱- ''ضربِ کلیم'' (''کلیاتِ اقبال اُردو'') ، ص ۲۲/۴۸۵ -

سے تا خاکِ بخارا و سمرقند اک ولولۂ تازہ دیا ہے ۔

علامہ اقبال کی عالم گیر مقبولیت کے اسباب کا تجزیہ کرنے پر مندرجہ ذیل امور نمایاں تر نظر آئیں گے :

علامہ اقبال نے اگرچہ خطاب مسلمانوں سے کیا لیکن ان کا پیغام جغرافیائی حدود اور مذہبی عقائد کی قیود سے آزاد ہے ۔ ان کے افکار میں ایسی عالم گیر خصوصیات ہیں کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ دیگر اقوام کے افراد اور غیر مسلم بھی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں ۔ مراکش کے پروفیسر ایس ۔ آئی ۔ فہد نے درست کہا تھا :

''اقبال ایک ہمہ گیر شخصیت ہیں ۔ آپ کی ہمدردیاں اتنی وسیع ہیں کہ ان میں تمام دنیا کے انسان بلا امتیازِ نسل و ملک سما جاتے ہیں ۔ آپ عظمتِ انسانی کے علم بردار ہیں ۔ اسی لیے اقبال کو مشرق و مغرب میں یکساں عزت حاصل ہے ۔''[۲]

علامہ اقبال کا فلسفہ عمل اور جد و جہد کا فلسفہ ہے ۔ ان کے بموجب بے حرکت و بے عمل زندگی موت کے مترادف ہے ۔ چنانچہ وہ سعی اور مسلسل سعی کا پیغام دیتے ہیں ۔ یہ عمل افراد اور اقوام دونوں کو کندن بنا دیتا ہے اور اس کے بغیر فرد اور قوم دونوں ہی صفحۂ ہستی سے مٹ جاتے ہیں ۔ یہ فلسفۂ عمل ایسا ولولہ انگیز ہے کہ حصولِ آزادی کی جد و جہد میں مصروف مسلم اور غیر مسلم بھی اسے اپنے لیے مشعلِ راہ بنا سکتے ہیں ۔ چنانچہ اقبال اب تیسری دنیا کی ان اقوام میں مقبولیت حاصل کر چکے ہیں جو استعماریت کے خلاف جد و جہد میں مصروف ہیں ۔

اقبال مسلمان تھے اور انھوں نے اپنے فلسفے کی اساس قرآنِ مجید کی تعلیمات پر استوار کی ، وہ متعصب مسلمان نہ تھے ۔ انھیں جہاں سے بھی روشنی ملی ، انھوں نے اسے حاصل کرنے میں تامل نہ کیا ۔ وہ بیک وقت

۲۔ [پورا مقالہ ڈاکٹر سلیم اختر کی مرتبہ ''اقبال ممدوحِ عالم'' کے صفحات ۵۳م تا ۵۹م میں شامل ہے ۔ یہ اقتباس صفحہ ۵۷م پر ہے ، جہاں ''یکساں (عزت حاصل ہے)، کی جگہ ''یک جا (عزت حاصل ہے)'' درج ہے جو غلط ہے ۔ ڈاکٹر سلیم اختر کے اپنے مقالے ''(۳) اقبال : ممدوحِ عالم'' (صفحات ۳۸ تا ۴۷م) میں بھی یہ اقتباس موجود ہے ، جہاں ''(اقبال ایک ہمہ گیر) شخصیت'' کے بجائے ''شہری'' درج ہے ـــــ مدیر ''اقبال ریویو'']

مسلمان صوفیا ، مغربی فلاسفروں اور ہندو دانش وروں سے متاثر تھے ، جس کے نتیجے میں ان کا کلام قلبِ روشن کا آئینہ بن گیا ، ایسا آئینہ جس میں غیر مسلم اقوام بھی اپنے خد و خال کی شناخت کر سکتی ہیں ۔ مشہور انگریز نقاد اور ناول نگار ای ۔ ایم ۔ فاسٹر نے علامہ اقبال کے اسی پہلو کو سراہتے ہوئے لکھا تھا :

''اقبال کٹر مسلمان تو تھا مگر وہ کہنہ روایات کا پرستار نہ تھا ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے خیالات خواہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں ، مگر وہ انتہا پسند اور متعصب نہ تھا ـــــ چنانچہ اس نے ہندوؤں اور عیسائیوں کا ہمیشہ ادب و احترام سے تذکرہ کیا ۔''

علامہ اقبال نے تمام عمر عظمتِ انسان کے گن گائے ، لیکن یہ محض جذباتی سطح پر نہ تھا ، بلکہ علامہ اقبال نے ان عوامل و محرکات کی تہ تک پہنچنے کی سعی کی جو انسان کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑتے ہیں ۔ اس ضمن میں وہ ملک کے معاشی وسائل اور عوام کی اقتصادی صورتِ حال کی اہمیت سے بھی آگاہ تھے ۔ چنانچہ انھوں نے اپنی اولین تالیف ''علم الاقتصاد'' (مطبوعہ ۱۹۰۳) میں ان اقتصادی امور کی نشان دہی کی جو اقوام اور افراد کو معاشی بدحالی کی دلدل میں پھنسا دیتے ہیں ۔ اس کے بعد انھوں نے ان مسائل کا فکری سطح پر مطالعہ کرکے جو نتائج اخذ کیے وہ عالم گیر اہمیت کے حامل ثابت ہوئے ہیں ۔ علامہ کے فکر کے اس پہلو سے اشتراکی ممالک میں گہری دل چسپی کا اظہار کیا گیا ۔ ان کی مشہور نظم ''لینن (خدا کے حضور میں)''[۴] دنیا کے بیشتر اشتراکی ممالک میں ترجمہ ہو کر مقبولیت حاصل کر چکی ہے ۔

یہ ہیں ان بنیادی وجوہات میں سے چند جن کی بنا پر علامہ اقبال نے عالم گیر مقبولیت حاصل کی ۔

جہاں تک اسلامی ممالک میں پیغامِ اقبال کی پذیرائی کا تعلق ہے یہ سبھی جانتے ہیں کہ علامہ اقبال نے وسیع تر قومی مفاد کی خاطر اور اپنے پیغام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے فارسی کو ذریعۂ اظہار بنایا ۔ ۱۹۱۵ میں مثنوی ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت سے

۴۔ ''بالِ جبریل'' (''کلیاتِ اقبال اردو'') ، ص ۱۰۶ - ۱۰۸/ ۲۹۸ - ۳۰۰ ۔

لے کر ۱۹۳۸ میں انتقال تک انھوں نے تواتر سے فارسی میں لکھا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اشتراکِ زبان کی بنا پر علامہ برِصغیر کے ساتھ ساتھ ایران میں بھی مقبولیت حاصل کر گئے اور اتنی کہ آج ایران میں بھی پاکستان کی مانند ۲۱ اپریل کو یوم اقبال منایا جاتا ہے اور اس موقع پر وہاں کے اخبارات اور علمی جراید علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر باقاعدہ خصوصی اشاعتوں کا اہتمام کرتے ہیں۔ علامہ کی ایران میں مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ تہران کے مشہور علمی مرکز ''حسینیہ ارشاد'' سے وابستہ مسجد کی چھت پر علامہ اقبال کے اشعار لکھے گئے ہیں۔ ایران کے مشہور انقلابی دانش ور (جنھیں شاہِ ایران کے خلاف مزاحمت کے ''جرم'' میں قتل کر دیا گیا تھا) ڈاکٹر علی شریعتی نے علامہ اقبال کے حیات بخش پیغام کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے انھیں ''غزالیٔ ثانی'' کا خطاب دیا تھا۔

ایران میں اقبال شناسی کی روایت قدیم بھی ہے اور قوی بھی۔ چنانچہ علامہ کے فارسی شعری مجموعے نہ صرف ایران میں متعدد بار شائع ہوئے ہیں بلکہ ان کے اُردو کلام کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا جا چکا ہے۔ علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفے پر متعدد ایرانی اہلِ قلم نے مفصل کتابیں قلم بند کی ہیں اور مقالات کا تو شمار ہی نہیں۔

اگر ایران میں اقبال شناسی کی روایت کا اس کے تاریخی تسلسل میں مطالعہ کیا جائے تو اولیت ایک ایرانی استاد سید محمد علی داعی الاسلام کو حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ جامعۂ عثمانیہ (دکن) میں شعبۂ فارسی کے بانی اور صدر تھے۔ انھوں نے ایرانی اہلِ قلم پر تقاریر کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ اس ضمن میں انھوں نے علامہ اقبال کی فارسی شاعری پر بھی ایک لیکچر دیا جسے بعد میں ''اقبال و شعرِ فارسی'' کے نام سے حیدر آباد دکن سے ۱۹۲۸ میں شائع کیا گیا۔ چھیالیس صفحات پر مشتمل یہ پمفلٹ ایران میں اقبال شناسی کی بنیاد قرار پاتا ہے۔

۱۹۴۳ میں ایران اور ہندوستان کے ادبی اور ثقافتی روابط کے فروغ کے لیے ایک انجمن قائم کی گئی۔ اس انجمن نے ۱۹۴۴ میں پہلا یومِ اقبال منایا۔ اگلے برس سید محمد محیط طباطبائی نے اپنے علمی مجلے ''محیط'' کا اقبال نمبر شائع کیا، اور یوں ایران میں اقبال شناسی کی روایت کی بنیاد پائدار ہو گئی۔

علامہ اقبال کو ایران میں مقبول بنانے میں اگرچہ کئی شعرا،

دانشوروں ، نقادوں اور اہلِ قلم کا ہاتھ ہے ، لیکن اس ضمن میں سید محمد محیط طباطبائی کی خدمات ناقابلِ فراموش ہیں ۔ انھوں نے علامہ کی شخصیت اور پیغام کے فروغ کے لیے اپنی بہترین ذہنی صلاحیتیں وقف کر رکھی ہیں ۔ یہی نہیں ، بلکہ علامہ اقبال پر پہلا مبسوط مقالہ بھی انہی کا تحریر کردہ ہے ۔ اس کا عنوان ہے ''ترجمانِ حقیقت ، شاعرِ فارسی محمد اقبال''۔ یہ مقالہ تہران کے علمی مجلے ''ارمغان'' (بابت مئی ۱۹۳۸) میں طبع ہوا تھا ۔ گویا علامہ اقبال کے انتقال کے ایک ماہ بعد یہ مقالہ لکھا گیا ۔ یہ مقالہ بارش کا پہلا قطرہ ثابت ہوا اور جلد ہی اہلِ دانش کو علامہ کی شاعری کے فکری محاسن کا احساس ہو گیا ۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر آج تک علامہ اقبال کے ایرانی مداحین کا حلقہ وسعت پذیر ہی نظر آتا ہے ۔

جن اہلِ قلم نے بطور اقبال شناس خصوصی نام پیدا کیا ہے ان میں سے یہ حضرات زیادہ معروف ہیں : ڈاکٹر غلام حسین یوسفی ، آقای مجتبیٰ مینوی ، ڈاکٹر احمد رجائی ، ڈاکٹر ضیاء الدین سجادی ، ڈاکٹر عبدالحسین زریں کوب ، ڈاکٹر علی شریعتی ، ڈاکٹر حسین خطیبی ، ڈاکٹر جلال متینی ، ڈاکٹر ناظر زادہ ، ڈاکٹر فریدون بدرہ ای ، ڈاکٹر محمد تقی مقتدری ، سید رضا سعیدی ، بدیع الزمان فروزاں فر اور احمد احمدی پیر جندی۔ یہ محض چند نام نہیں ، بلکہ ایران میں اقبال شناسی کی روایت میں منفرد زاویوں کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ منظوم صورت میں علامہ کو خراجِ عقیدت پیش کرنے والے شعرا کا تو بلا شبہ اب شمار ممکن نہیں کہ بیشتر ایرانی شعرا نے کسی نہ کسی انداز میں علامہ کی عظمت کا اعتراف کیا ہے ۔

ایران میں علامہ اقبال پر کیے گئے کام کی فکری قدر و قیمت متعین کرنے میں ڈاکٹر احمد علی رجائی کی اس رائے سے اختلافات کی گنجائش نظر نہیں آتی :

''میرے خیال میں اقبال ایک نو دریافت برِاعظم کی مانند ہیں جس میں کتنی ہی دل آویز اور قابلِ غور چیزیں ہنوز بحث طلب ہیں ۔''

علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر دو امور بطورِ خاص اجاگر ہوتے ہیں ۔ ایک تو ایران اور اہلِ ایران سے علامہ کی گہری محبت اور دوسرے زبان و اظہار کے بارے میں عجز کا اظہار !

''زبورِ عجم'' میں علامہ نے ایک غزل میں ایران کی نوجوان نسل

سے جس محبت کا اظہار کیا وہ ایک ایک شعر سے عیاں ہے۔ شاید اسی لیے یہ اب حوالہ کی چیز بن چکی ہے۔

اس معروف غزل کے چند اشعار پیش ہیں:

چون چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما!
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پروین گزشت
ریختم طرحِ حرم در کافرستانِ شما!
تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش
شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابانِ شما
فکرِ رنگینم کند نذرِ تہی دستانِ شوق
پارۂ لعلے کہ دارم از بدخشانِ شما

* * * *

حلقہ گرد من زنید اے پیکرانِ آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیاگانِ شما![۴]

غزل کا ترجمہ پیش ہے:

اے عجم (ایران) کے نوجوانو! مجھے اپنی جان اور تمھاری جان کی قسم، میں تمھاری پھلواری میں چراغِ لالہ کی طرح جل رہا ہوں۔

میرے فکر نے ضمیرِ زندگی میں کئی غوطے لگائے، جب کہیں تمھارے افکارِ پنہاں میرے ہاتھ لگے۔

میں نے مہر و ماہ کو دیکھا، میری نظریں پروین سے بھی آگے گزر گئیں۔ میں نے (اپنی اس بلندیٔ فکر کے سبب) تمھارے کافرستان میں حرم کی بنیاد رکھ دی ہے۔

میں نے اس شعلے کو جو تمھارے بیابان میں منتشر حالت میں تھا، مجتمع کر دیا تاکہ اس کی لو تیز تر ہو جائے۔

میری فکرِ رنگین اس لعل کے ٹکڑے کو جو مجھے تمھارے بدخشاں سے حاصل ہوا مشرق کے تہی دستوں کی نذر کر رہی ہے۔

۴- ''زبور عجم'' (''کلیات'')، ص ۱۲۵/۵۱۷۔

اے آب و گل کے پیکرو ! میرے گرد حلقہ باندھ لو ، میرے سینے میں تمھارے اسلاف کی آگ روشن ہے ۔

اسی ضمن میں مزید اشعار ملاحظہ ہوں :

تنم گلے ز خیابانِ جنتِ کشمیر
دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است[۵]

[میرا جسم جنتِ کشمیر کے چمن کا ایک پھول ہے ، جب کہ میرا دل حجاز سے وابستہ اور میری نوا کا تعلق شیراز سے ہے ۔]

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمے بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است[۶]

[مجھے دیکھو کہ ہندوستان میں تمھیں مجھ ایسا کوئی دوسرا نظر نہیں آئے گا کہ ہوں تو برہمن زادہ لیکن روم و تبریز کی رمز سے بھی آگاہ ہوں ۔]

عجم از نغمہ ام آتش بجان است صدائے من درائے کاروان است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفی کہ رہ خوابیدہ و محمل گران است[۷]

[میرے نغموں نے عجم کی روح میں ایک آگ بھر دی ہے ۔ میری صدا کاروان کے لیے جرس ہے ۔ میں عرفی کی طرح حدی تیز تر گا رہا ہوں کیونکہ راستہ خوابیدہ اور محمل بوجھل ہے ۔]

اس گہری محبت کے نتیجے میں جب علامہ اقبال نے فارسی میں شاعری کی تو ہر زبان دان کی مانند انھیں اہلِ زبان کے مقابلے میں احساسِ کم تری تھا ۔ وہ جانتے تھے کہ ان کا ''سبک'' کچھ اور ہے جب کہ جدید فارسی کا آہنگ کچھ اور ہے ، اسی لیے ''اسرارِ خودی'' کی تمہید میں لکھتے ہیں :

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست بت پرستی بت گری مقصود نیست
ہندیم از پارسی بے گانہ ام ماہِ نو باشم تہی پیمانہ ام

* * * * *

۵- ''پیامِ مشرق'' (''کلیات'') ، ص ۱۷۸/۳۴۸ ۔
۶- ''زبورِ عجم'' (''کلیات'') ، ص ۱۳/۴۰۵ ۔
۷- ''پیامِ مشرق'' (''کلیات'') ، ص ۷۲/۲۴۲ ۔

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است — طرز گفتار دری شیریں تر است
فکر من از جلوہ اش مسحور گشت — خامہ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ ام — در خورد با فطرت اندیشہ ام

[اس مثنوی سے میرا مقصد اظہار شاعری نہیں اور نہ کسی قسم کی بت پرستی اور بت گری ہی کا خیال ہے۔

میں ہندی ہوں اور فارسی سے نا آشنا ہوں۔ میری کیفیت ہلال کی سی ہے، یعنی خالی پیانہ ہوں۔۔۔۔

اگرچہ اُردو زبان اپنی شیرینی کے لحاظ سے شکر ہے لیکن فارسی زبان اس معاملے میں کہیں زیادہ شیرینی کی حامل ہے۔

میری فکر و تخیل اس (فارسی) کے جلوے سے مسحور ہو گئی جس کی بنا پر میرے قلم کو نخل طور پر شاخ کی سی عظمت ملی۔

میرے افکار بلند کے اظہار کے لیے فارسی زبان ہی موزوں و مناسب ہے۔]

یہ اشعار کسر نفسی کے طور پر سہی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ کافی عرصے تک صرف زبان و اسلوب کی بنا پر ہی ایرانیوں نے علامہ اقبال کے کلام کی طرف خصوصی توجہ نہ دی ــــ وہ توجہ جو ان کا حق بنتی تھی۔

اس ضمن میں ایک بنیادی وجہ تو برصغیر کے فارسی گو شعرا کے بارے میں خود اہل ایران کا معروف رویہ ہے جس کی طرف وقتاً فوقتاً ناقدین نے اشارات بھی کیے ہیں، یعنی سوائے امیر خسرو کے وہ اور کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔

ایران میں مختلف شعری دبستانوں یا اسالیب کے لیے ''سبک'' کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعری کے تین ادوار یا ''سبک'' یہ ہیں: سبک خراسانی، سبک عراق اور سبک ہندی۔ برصغیر میں سبک ہندی اس وقت بھی جاری رہا جب کہ ایران میں اس کے خلاف رد عمل شروع ہو چکا تھا جسے ''باز گشت ادبی'' کہتے ہیں۔ اسی لیے اہل ایران نے یہاں کی فارسی اور فارسی گوئی کو کبھی بھی در خور اعتنا نہ جانا۔ علامہ اقبال کو ان دونوں امور کا احساس تھا، اسی لیے انھوں نے خود کو متروک ''سبک ہندی'' کی لسانی روایت سے الگ رکھ کر اپنے لیے ایک نیا شعری اسلوب منتخب کیا۔ اس لیے جب وہ یہ کہتے ہیں:

حسن انداز بیاں از من مجو — خوان سار و اصفہان از من مجو

تو دراصل روایتی شاعرانہ کسر نفسی سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے لسانی موقف کی وضاحت کرتے ہیں اور وہ موقف یہ ہے :

طرز گفتارِ دری شیریں تر است

علامہ اقبال ایران کے کلاسیکی شعرا اور بالخصوص رومی سے بے حد متاثر تھے ۔ چنانچہ انھوں نے ان کے اشعار کی تضمین اور بعض تراکیب کے استعمال سے ان کی عظمت کو خراجِ تحسین پیش کیا اور ایسے اشعار میں بھی کھل کر ان کی توصیف کی :

مطرب غزلے بیتے از مرشدِ روم آور
تا غوطہ زند جانم در آتشِ تبریزے[8]

• • • •

بملک جم ندہم مصرعِ نظیری را
"کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلۂ ما نیست"[9]

عطا کن شورِ رومی ، سوزِ خسرو　　عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی[10]
گہے شعرِ عراقی را بخوانم　　گہے جامی زند آتش بجانم[11]

[اے مطرب ! مرشدِ روم (مولانا رومی) کی کوئی غزل یا شعر سنا تاکہ میری روحِ آتش تبریزی (شمس تبریز) میں غوطہ زن ہو ۔ میں نظیری کے اس مصرعے کو جمشید کی سلطنت کے عوض بھی دینے کو تیار نہیں ہوں کہ "جو کوئی مارا نہیں گیا وہ ہمارے (یعنی عشاق کے) با وفا قبیلے سے نہیں ہے ۔"

مجھے رومی کا سا ہیجان و اضطراب ، خسرو کا سا سوز اور سنائی کا سا صدق و اخلاص عطا فرما ۔

کبھی میں عراقی کے اشعار پڑھتا ہوں تو کبھی جامی کی شاعری میری روح کو تڑپاتی ہے ۔]

علامہ اقبال کا یہ کمال ہے کہ انھوں نے جبلی طور پر ہی یہ محسوس کر لیا تھا کہ معاصر ایرانی شعرا کے لہجے کی بھونڈی نقل اتار کر وہ

۸- ایضاً ، ص ۳۳۱/۱۶۱ ۔　　۹- ایضاً ، ص ۳۲۹/۱۵۹ ۔

۱۰- "ارمغانِ حجاز" ("کلیات") ، ص ۸۹۷/۱۵ ۔

۱۱- ایضاً ، ص ۹۱۰/۲۸ ۔

اپنے لیے کوئی انفرادی مقام پیدا کرنے میں ناکام رہے گے ۔ لہذا انھوں نے فارسی کے کلاسیکی شعرا اور بالخصوص رومی کے شعری آہنگ کو اپنایا ، لیکن اس میں بھی چربہ سازی نہ کی بلکہ اپنے لسانی شعور اور شعریت سے جنم لینے والی آگہی کو راہ نما بنا کو صرف اپنے انداز میں شاعری کی ۔ اس میں اگرچہ جدید فارسی کا آہنگ شامل نہ تھا لیکن اقبال نے اپنے لہجے کی شیرینی اور حلاوت سے فارسی کے تخلیقی امکانات میں بے حد اضافہ کر دیا ۔ ابتدا میں تو اہلِ زبان کو یہ اندازِ سخن قدرے نامانوس لگا اور اسی لیے شروع شروع میں ایرانی دانش وروں نے اقبال کی شعری عظمت کے اعتراف میں کافی ہچکچاہٹ کا ثبوت دیا ، لیکن جب ایک مرتبہ وہ سخنِ اقبال سے مانوس ہوگئے تو پھر ان کے ایسے شیدائی ہوئے اور ان کی انفرادیت سے ایسے مسحور ہوئے کہ اقبال کو اپنے کسی "سبک" میں فٹ کرنے کے برعکس انھوں نے اقبال کے اسلوب کی یکتا شیرینی اور منفرد لے کے لیے "سبکِ اقبال" کی اصطلاح وضع کر ڈالی ۔ چنانچہ ڈاکٹر حسین خطیبی نے "رومیٔ عصر" کے مقدمے میں لکھا :

"اگر خواستہ باشم سبک اشعار علامہ محمد اقبال لاہوری را در چند کلمات خلاصہ کنم ، میگویم ایں شاعر سبکے مخصوص بہ خود داشت کہ شاید مناسب باشد آنرا نام سبک اقبال میخوانم ۔"

[اگر میں علامہ محمد اقبال لاہوری کے طرزِ شاعری کو چند الفاظ میں بیان کرنا چاہوں تو یہ کہوں گا کہ اس شاعر کا اپنا خاص انداز تھا جسے مناسب الفاظ میں "طرزِ اقبال" کا نام دیتا ہوں ۔]

اقبال کے ایک اور ناقد داؤد شیرازی نے بھی اسی خیال کا اظہار کرتے ہوئے ایران میں مطبوعہ "کلیاتِ اقبال" کے مقدمے میں لکھا ہے :

"اقبال سبک و مکتب جدیدی در شعر فارسی تأسیس کردہ کہ حقاً باید سبک او را سبکِ اقبال نامید و قرن ادبی حاضر را باید بنام نامی او مزین ساخت ۔"

[اقبال نے فارسی شاعری میں ایک نئے طرز و دبستان کی بنیاد ڈالی جسے صحیح معنوں میں دبستانِ اقبال کا نام دیا جانا اور موجودہ ادبی صدی کو اس کے نامِ نامی سے موسوم کرنا چاہیے ۔]

اقبال کے ایک اور مداح ڈاکٹر احمد علی رجائی نے بحیثیتِ مجموعی علامہ کی زبان اور اسلوب کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا وہ اس

قابل ہیں کہ انھیں یہاں پیش کیا جائے ۔ وہ اپنے ایک مقالہ ''اقبال کا ایک شعر'' میں رقم طراز ہیں :

''اقبال کے فارسی کلام میں الفاظ ، تراکیب اور سبک کے اعتبار سے کوئی مشکل اور ابہام نظر نہیں آتا ۔ میں یہ بات بلا خوفِ تردید کہوں گا کہ اقبال کا ایک کمال ان کی سادہ گوئی بھی ہے اور بڑی دل آویزی کے ساتھ وہ فلسفے کے دقیق مسائل بیان کر جاتے ہیں ۔ سادگی کا ایک اثر یہ ہے کہ بسا اوقات قاری ان کے نکات پر غور کیے بغیر گزر جاتا ہے ۔ اقبال کی یہ سادگی ان کے مرشدِ معنوی مولانا جلال الدین رومی اور ایک حد تک خواجہ شیرازی کے سبک سے مشابہ ہے ۔ رومی اور لسان الغیب حافظ نے قرآن مجید کی آیات اور احادیثِ نبوی کے استناد سے تصوف و عرفان کے بلند پایہ مسائل بیان فرمائے اور اقبال نے ان موضوعات کے علاوہ فلسفیانہ اور سیاسی افکار کو بھی اسی سادگی سے منظوم کر ڈالا ۔ وہ شاعری کی قوت سے ناقہ' بے مہار کو قطار کی طرف کھینچ رہے تھے ۔ ان کی باتیں ایسی تھیں جنھیں برملا نہیں کہا جا سکتا تھا ۔ اس لیے ہم نفسانِ خام کو سرگرمِ عمل رکھنے اور دھیرے دھیرے انھیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرنے کی خاطر انھوں نے کنائے کی زبان اختیار کی ہے :

''سوز و گداز حالتی است ، بادہ ز من طلب کنی
پیش تو گر بیان کنم ، مستی' این مقام را
نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوے قطار می کشم ناقہ' بی زمام را !
وقت برہنہ گفتن است ، من بہ کنایہ گفتہ ام
خود تو بگو کجا برم ، ہم نفسانِ خام را !۱۲

اگرچہ آج علامہ اقبال ایران میں اسی طرح مقبول ہیں جیسے سعدی ، حافظ اور مولانا روم ، لیکن تاریخی لحاظ سے جائزہ لینے پر یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ایران کے مقابلے میں افغانستان میں پہلے شہرت حاصل کر لی تھی ، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ایران نے افغانستان کے ذریعے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن سے تعارف حاصل کیا ۔

ایران کے مقابلے میں افغانستان میں علامہ اقبال کی مقبولیت کی وجہ

۱۲- ''زبورِ عجم'' (''کلیات'') ، ص ۵۵/۴۴۷ ۔

جغرافیائی قربت کے علاوہ علامہ اقبال کا دورۂ افغانستان بھی ہو سکتا ہے ۔ ۱۹۳۲ء میں حکومتِ افغانستان کی دعوت پر علامہ اقبال ، مولانا سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کابل گئے تاکہ افغانستان میں جدید تعلیم اور درس گاہوں کے قیام کے بارے میں حکومت کو مفید مشورے دے سکیں ، لیکن یہ دورہ ادبی لحاظ سے بے حد دور رس نتائج کا حامل ثابت ہوا ۔ اس دورے میں افغانستان کے اہلِ قلم دانش وروں اور شعرا نے کثیر تعداد میں علامہ سے ملاقاتیں کیں ۔ اسی زمانے میں افغانستان کے ایک شاعر محمد سرور خاں گویا نے علامہ سے خصوصی اثرات قبول کیے ۔ علامہ اقبال کے کلام کو افغانستان میں متعارف کرانے کے سلسلے میں ان کی سعی خاصی اہم ہے ۔ اس لحاظ سے محمد سرور خاں گویا کو افغانستان میں اقبال شناسی کی روایت کے بانیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ ''ڈاکٹر اقبال (معرف شعر فارسی)'' کے عنوان سے گویا نے علامہ اقبال پر ''کابل'' (مارچ ۱۹۳۱) میں جو مقالہ قلم بند کیا اسے اس بنا پر اہمیت حاصل ہے کہ علامہ پر افغانستان میں یہ پہلا مقالہ ہے ۔ گویا کی زبان ہی سے سید محیط طباطبائی نے سب سے پہلے علامہ اقبال کا نام اور کلام سنا ۔ افغانستان میں جو چند علمی و ادبی مجلات تھے (جن میں ''کابل'' سرِ فہرست ہے) ان میں علامہ کا کلام چھپتا رہا ۔ اس ضمن میں دل چسپ بات یہ ہے کہ کافی عرصے تک اہلِ ایران علامہ کو افغانستان کا شاعر سمجھتے رہے ۔

ایران اور افغانستان کے بعد جن اسلامی ممالک میں علامہ اقبال نے خصوصی شہرت و مقبولیت حاصل کی ہے ان میں مصر بلا شبہ سرِ فہرست نظر آتا ہے ۔ اگرچہ مصر کی زبان عربی ہے ، لیکن اس کے باوجود وہاں علامہ اقبال کے بعض شعری مجموعوں کے تراجم ملتے ہیں جب کہ ان کے فلسفے کی تفہیم و تشریح کے ضمن میں مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں ۔ یہی نہیں ، بلکہ عبدالوہاب عزام کی صورت میں تو بعض ایسی مقتدر شخصیات بھی ملتی ہیں جنھوں نے اپنی زندگی فکرِ اقبال کی مقبولیت میں اضافے کی خاطر وقف کر رکھی تھی ۔

۱۹۳۱ میں علامہ اقبال کو مصر جانے کا اتفاق ہوا تو وہاں عبدالوہاب عزام کی ان سے ملاقات ہوئی ۔ اگرچہ اس سے قبل وہ علامہ کے نام اور کام سے واقف ہو چکے تھے مگر اب تک ملاقات نہ ہوئی تھی ۔ یہ ملاقات ایسی تھی کہ عزام ہمیشہ کے لیے علامہ اقبال کے گرویدہ

ہو کر رہ گئے ۔ عزام نے ''پیامِ مشرق'' کا منظوم عربی ترجمہ کرکے علامہ اقبال کو پہلی مرتبہ مصر بلکہ تمام مشرقِ وسطیٰ میں متعارف کرایا ۔ اس کے بعد انھوں نے ''اسرارِ خودی'' ، ''رموزِ بے خودی'' اور ''ضربِ کلیم'' کے تراجم کیے ۔ ان باضابطہ شعری مجموعوں کے تراجم کے کے علاوہ انھوں نے علامہ اقبال کی کئی متفرق منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں ۔ آج عبدالوہاب عزام عرب دنیا میں اقبال کے سب سے اہم مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں ۔ ان کی اقبال شناسی محض تراجم تک ہی محدود نہ تھی ، بلکہ انھوں نے علامہ اقبال کی حیات و افکار پر ایک کتاب بھی لکھی جس کا نام ہے ''محمد اقبال سیرۃ و شعرہ و فلسفۃ'' ۔ عزام کو علامہ اقبال سے کتنی عقیدت تھی اور وہ کس حد تک علامہ اقبال کے شیدائی تھے اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب وہ پاکستان میں حکومتِ مصر کے سفیر بن کر آئے تو سفارتی ذمہ داریوں کے بوجھ کے باوجود انھوں نے اُردو سیکھنے کے لیے بھی وقت نکال لیا تاکہ علامہ اقبال کے اُردو کلام کا بھی مطالعہ کر سکیں ۔ اسی طرح انھوں نے سفارت خانے میں ایک علمی مجلس کی تشکیل کی جس کے ہفت روزہ جلسوں میں اہلِ فکر علامہ کے اشعار و افکار پر غور و فکر کرتے ۔ عبدالوہاب عزام اس مجلس کی روحِ رواں تھے ۔

عبدالوہاب عزام کے علاوہ حسن الاعظمی اور الصاوی شعلان نے بھی تراجم کے ذریعے علامہ اقبال کے کلام کو عرب دنیا میں مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے ۔ حسن الاعظمی ۱۹۳۷ء میں علامہ اقبال کے افکار و تصورات سے آگاہ ہو چکے تھے ۔ انھوں نے اقبال کی مشہور نظم ''ترانۂ ملی'' کا عربی میں ایسا دل کش ترجمہ کیا کہ آج بھی زبان زدِ خلق ہے ۔

حسن الاعظمی نے مشہور نابینا شاعر الصاوی شعلان کے اشتراک سے ''فلسفۂ اقبال امیر الشعرا'' کے نام سے ایک کتاب مرتب کی ۔ اس میں جن مشہور شخصیات کے مقالات شامل ہیں ان کے نام یہ ہیں : ڈاکٹر عبدالوہاب عزام ، محمد علی علوبہ پاشا ، سید عبدالحمید خطیب ۔ اس کتاب میں شعلان نے علامہ کی کئی معروف نظموں (جیسے ''شکوہ'' ، ''جوابِ شکوہ'') کے ترجمے بھی کیے ہیں ۔ الصاوی شعلان نے علامہ اقبال کی نظموں کے ترجموں کے علاوہ ان پر متعدد مقالات بھی قلم بند کیے ہیں ۔

ایک اور مصری دانش ور ڈاکٹر نجیب الکیلانی نے بھی علامہ اقبال کی شاعری کے انقلابی اثرات کے مطالعے پر مبنی ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے ''اقبال شاعر الشائر'' (اقبال شاعرِ انقلاب) - یہ کتاب بہت مقبول ہوئی - چنانچہ اب تک قاہرہ اور بیروت سے اس کے دو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں -

مصر کی علمی و ادبی اور تعلیمی و ثقافتی زندگی میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے جو اہم کردار ادا کیا ہے اس کی تفصیل تو ایک جداگانہ مقالے کی متقاضی ہے، تاہم اس موقع پر اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ جدید مصر کی تعلیمی ترقی اور ادب و ثقافت میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے ویسا ہی حیات بخش کردار ادا کیا جیسا برِصغیر میں سید احمد خاں نے مسلمانوں کی بیداری کے لیے کیا تھا - اب یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو مسلمانوں کی ذہنی بیداری سے دل چسپی ہو اور وہ علامہ اقبال سے اثرات قبول نہ کریں - چنانچہ ہم ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو بھی علامہ اقبال کے حلقہ بگوشوں میں پاتے ہیں - انھوں نے ''اقبال'' کے عنوان سے جو مقالہ قلم بند کیا ہے اس کے ذیلی عنوان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین علامہ کو احترام کی کس نگاہ سے دیکھتے تھے - ذیلی عنوان یہ ہے : ''ایک شاعر جس نے زمانے پر اپنا سکہ بٹھا دیا''، اور آغاز یوں کیا ہے :

''اہلِ اسلام میں دو شاعر ایسے ہو گزرے ہیں جنھوں نے اسلامی ادب کا پایہ آسمان تک پہنچا دیا ہے اور اس کی عظمت کا نقش جبینِ وقت پر ثبت کر دیا - ایک ہند و پاک کا شاعر اقبال اور دوسرا دنیائے عرب کا شاعر ابوالعلاء -''

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس مقالے کے علاوہ بھی علامہ اقبال کے نظامِ فکر کے روشن پہلوؤں کی تشریح و تفہیم میں متعدد مقالات قلم بند کیے ہیں - ان کے ساتھ ساتھ پروفیسر صالح جودت، مشہور صحافی اور ناول نگار یوسف الصباعی اور ڈاکٹر عبدالقادر محمود کے اسما بھی قابلِ توجہ ہیں -

ایران اور دنیائے عرب کے بعد جس اسلامی ملک نے اقبال شناسی میں اعلیٰ معیار کی تحریریں پیش کیں ان میں ترکیہ سب سے زیادہ اہم ہے - ترکیہ میں علامہ اقبال کا اولیں مداح جدید ترکی کا شاعر محمد عاکف ہے - محمد عاکف نے اگر ایک طرف علامہ اقبال کو ترکیہ میں روشناس

روشناس کرانے کی سعی کی تو دوسری طرف اپنے قیام مصر کے دوران میں انھوں نے علامہ کو عبدالوہاب عزام سے متعارف کرا کر بالواسطہ طور پر مصر میں اقبال شناسی کی اساس استوار کی ۔

عاکف کی اولین اور پیش رو مثال کے بعد جن حضرات نے علامہ اقبال کے کلام کے تراجم کیے یا ان پر کتب و مقالات قلم بند کیے ان میں ڈاکٹر علی نہاد تارلان اور ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خان خصوصی اہمیت رکھتے ہیں ۔ ڈاکٹر تارلان نے ''اسرار خودی'' ، ''رموز بے خودی'' ، ''ضرب کلیم'' ، ''پیام مشرق'' ، ''زبور عجم'' ، ''گلشن راز جدید'' کے تراجم کے علاوہ ''ارمغان حجاز'' کی فارسی منظومات کے بھی تراجم کیے ہیں ۔

ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خان نے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن پر ایک مفصل کتاب قلم بند کی ہے ۔

ان تین ممالک کے تفصیلی تذکرے کا یہ مطلب نہیں کہ صرف ان ہی ممالک میں اقبال شناسی کی روایت ملتی ہے ۔ یہ تو صرف وہ ممالک ہیں جنھوں نے اقبال شناسی میں خصوصی مقام حاصل کر لیا ہے ۔ چنانچہ اس وقت بیشتر اسلامی ممالک میں اقبال شناس دانشور ملتے ہیں ۔

اگر کسی ایک شخص کو یورپ میں اقبال شناسی کی روایت کا بانی قرار دینا ہو تو بلاشبہ یہ سہرا پروفیسر ڈاکٹر آر ۔ اے ۔ نکلسن کے سر بندھتا ہے ۔ ۱۹۱۵ میں جب علامہ نے ''اسرار خودی'' شائع کی تو اس کا ایک نسخہ ڈاکٹر نکلسن کو پیش کیا جو اسے پڑھ کر اتنا متاثر ہوئے کہ انھوں نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کر کے *The Secrets of the Self* کے نام سے شائع کیا ۔ انھوں نے علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی پر ایک مفصل مقدمہ بھی قلم بند کیا ۔ چنانچہ یہ ترجمہ اور مقدمہ یورپ میں علامہ اقبال سے اولین تعارف کا وسیلہ قرار پاتے ہیں ۔ اس ترجمے کی پذیرائی ہوئی ۔ دانشوروں نے اس پر تبصرے کیے اور مقالات قلم بند کیے ۔ ان میں ای ۔ ایم ۔ فاسٹر اور ہربرٹ ریڈ نمایاں ہیں ۔ فاسٹر انگریزی کے نامور ناول نگار ہیں ، جب کہ ہربرٹ ریڈ نے ادبیات اور فنون لطیفہ کے ناقد کی حیثیت سے جو نام پیدا کیا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھیں ''سر'' کے خطاب سے نوازا گیا تھا ۔ ڈاکٹر نکلسن کے ترجمے کی مقبولیت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۴۵

تک اس کے دس ایڈیشن شائع ہو چکے تھے ۔

کلامِ اقبال کو تراجم کے ذریعے مقبول بنانے والوں میں اے ۔ جے ۔ آربری نے خصوصی شہرت حاصل کی ہے ۔ وہ اب تک ''جاوید نامہ'' ، ''زبورِ عجم'' ، ''رموزِ بے خودی'' اور ''پیامِ مشرق'' میں سے ''لالۂ طور'' کا ترجمہ کر چکے ہیں ، جب کہ وی ۔ جے ۔ کیرنن نے علامہ اقبال کی منتخب منظومات کا ترجمہ *Poems From Iqbal* کے نام سے کیا ہے ۔

ان تراجم کے علاوہ لاتعداد برطانوی دانش وروں اور نقادوں نے علامہ کے فلسفیانہ افکار پر مقالات قلم بند کیے ہیں ۔

برطانیہ کے بعد یورپ میں جس ملک نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا وہ جرمنی ہے ۔ یہ ناممکن ہے کہ جرمنی اور اقبال کا تذکرہ ہو اور ڈاکٹر این میری شمل کا نام نہ لیا جائے ۔ ڈاکٹر شمل نے کلامِ اقبال کے فروغ کے لیے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہے ۔ اسلام اور تصوف پر ان کی بہت گہری نگاہ ہے ۔ چنانچہ انھوں نے علامہ اقبال کا مطالعہ بہت ژرف نگاہی سے کیا ہے ۔ انھوں نے بیشتر اسلامی ممالک دیکھے ہیں ۔ ان کی تحریر میں علم اور مشاہدے نے گہرائی اور وسعت پیدا کر دی ہے ۔ انھوں نے علامہ اقبال پر لاتعداد مقالات کے علاوہ دو کتابیں بھی لکھی ہیں :

(۱) *Mohammad Iqbal : Poet and Philosopher* اور *Gabriel's Wing* ۔

ڈاکٹر شمل ''پیامِ مشرق'' ، ''جاوید نامہ'' اور علامہ کی بعض منظومات کے جرمن میں تراجم کر چکی ہیں ۔ ڈاکٹر شمل واحد مغربی دانش ور ہیں جنھوں نے ''جاوید نامہ'' کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا ہے ۔

جرمنی کی ڈاکٹر این میری شمل کی مانند فرانس میں بھی دو ایسی خواتین ملتی ہیں جنھوں نے علامہ اقبال کو فرانس میں مقبول بنایا ۔ ایوا میریووچ نے علامہ اقبال کی اہم ترین تالیف ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامی'' کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے ۔ اس کا دیباچہ مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی مسینوں نے لکھا ہے ۔ ایوا ماریووچ نے ''جاوید نامہ'' اور ''پیامِ مشرق'' کا ترجمہ بھی کیا ہے ۔

ایک اور فرانسیسی خاتون لوس کلوڈ متیخ نے علامہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی توضیح میں ایک کتاب لکھی ہے ۔ یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ اس کا انگریزی اور اُردو میں بھی ترجمہ کیا جا چکا ہے ۔ انگریزی میں مُلا عبدالمجید ڈار نے *Introduction to the Thought of*

Iqbal کے نام سے ترجمہ کیا، جب کہ اُردو ترجمہ "فکرِ اقبال کا تعارف" (از راقم) ہے۔

روس میں فلسفۂ اقبال کے حرکی پہلوؤں یعنی جد و جہد اور سعیٔ مسلسل کے تصورات سے خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود روس کا فلسفۂ حیات بھی ان ہی تصورات سے رنگ اخذ کرتا ہے۔ علامہ کی اس نوع کی نظموں کے بطورِ خاص روس کی مختلف زبانوں میں تراجم کیے گئے ہیں۔ روس میں نتالیا پری گارینا نے تو اب علامہ اقبال پر اتھارٹی کی حیثیت حاصل کرلی ہے۔ اس نے علامہ اقبال پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی۔ وہ اب تک علامہ اقبال پر "محمد اقبال" اور "محمد اقبال کی شاعری" کے نام سے دو کتابیں لکھ چکی ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ جن روسی خواتین نے علامہ اقبال پر مقالات قلم بند کرکے خصوصی شہرت حاصل کی ہے ان میں ایل۔ آر۔ گورڈن پولسنکایا اور ایم۔ ٹی۔ ستے پن نیتس نمایاں تر ہیں۔ ان دونوں خواتین نے "اقبال کے سماجی نظریات" اور "فلسفۂ اقبال میں اخلاقیات کے مسائل" ایسے اہم موضوعات پر قلم اٹھایا ہے۔

ایک اور روسی دانش ور نکولے پیٹرووچ انپی کیف نے بھی "محمد اقبال! ممتاز مفکر اور شاعر" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔

ان کے علاوہ نکولائی گلیبوف اور ڈاکٹر الیکسی سخو چیف، عبداللہ غفاروف اور میر شاکر وغیرہ نے بھی علامہ اقبال کے فکر و فن کو روسی عوام میں مقبول بنانے میں خاصہ اہم کردار ادا کیا ہے۔

روس اور امریکہ میں اگرچہ نظامِ حیات اور فلسفۂ زیست کے لحاظ سے مغائرت ملتی ہے لیکن علامہ اقبال کی تحسین میں دونوں ملکوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ملتا۔ ڈاکٹر لینی ایس۔ مے نے *Iqbal : His Life and Times* کے نام سے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفیانہ تصورات پر ایک مفصل کتاب لکھی ہے۔[۱۳] اس کے علاوہ بھی متعدد نام‌ور دانش وروں اور نقادوں نے قلم اٹھایا ہے۔

ادھر امریکہ کے پڑوسی ملک کنیڈا میں ڈاکٹر شیلا میکڈونف نے

۱۳۔ [یہ کتاب لاہور سے شیخ محمد اشرف نے شائع کی۔ اس وقت اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن زیرِ ترتیب ہے ــــ مدیر "اقبال ریویو۔"]

علامہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' پر ایک زبردست مقالہ قلم بند کیا ہے ۔

چیکوسلواکیہ میں میں ژان ماریک نے بطورِ اقبال شناس خصوصی نام پیدا کیا ہے ۔ انھوں نے علامہ اقبال کی منتخب منظومات کے تراجم کرنے کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال پر مقالات بھی قلم بند کیے ہیں ۔ ژان ماریک کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے علامہ اقبال کی صحیح تاریخِ پیدائش کی طرف توجہ دلائی تھی اور یہ وہی تاریخِ پیدائش (۹ نومبر ۱۸۷۷) جسے اب پاکستان میں سرکاری طور پر اپنایا گیا ہے ۔

جس طرح جرمنی میں ڈاکٹر اینی میری شمل نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا ہے ، اسی طرح اٹلی میں پروفیسر الساندرو بوزانی اپنی ذات میں اقبال شناسی کے ایک ادارے کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں ۔ انھوں نے ''گلشنِ راز جدید'' اور ''جاوید نامہ'' کے تراجم کے ساتھ ساتھ ''پیامِ مشرق'' ، ''ضربِ کلیم'' ، ''ارمغانِ حجاز'' ، ''بانگِ درا'' اور ''زبورِ عجم'' کی منتخب منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں ۔ ان تراجم کے علاوہ انھوں نے علامہ کے مختلف تصوراتِ حیات پر کئی مفصل مقالات بھی قلم بند کیے ہیں ۔

اٹلی میں آرتھر جیفرے اور وتو سیلرنو نے علامہ کے فلسفے اور شاعری پر ایک کتاب لکھی ہے ۔

ان کے علاوہ سویڈن سے لے کر فن لینڈ تک شاید ہی کوئی ایسا یورپی ملک ہو جہاں علامہ اقبال پر تھوڑا بہت کام نہ کیا گیا ہو ۔

مختلف ممالک میں اقبال شناسی کے آغاز اور ارتقا کا تقابلی جائزہ لینے پر بیشتر ممالک میں ۔ خود اپنے یہاں کے روایتی مقالات کی مانند ۔ زیادہ تر ابتدائی اور تعارفی قسم کی تحریریں ہی نظر آئیں گی اور تو اور فارسی کے رشتۂ اشتراک کے باوجود ایران اور افغانستان جیسے ممالک میں بھی علامہ پر زیادہ ٹھوس اور گہرائی کے حامل فلسفیانہ مقالات خاصے بعد میں نظر آتے ہیں حالانکہ فارسی کی بنا پر علامہ اقبال ان دونوں ممالک کی ادبی روایات سے پیوستہ ہی نہ تھے بلکہ انھوں نے اپنے منفرد اسلوب سے ''سبکِ اقبال'' کی تشکیل کی ، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان سب سے بھی زیادہ اہم اور قابلِ توجہ ان کے فلسفیانہ انداز اور حیات آموز تصورات ہیں جن کی بنا پر انھوں نے فارسی کی شعری کی روایات میں نہ صرف یہ کہ توسیع ہی کی بلکہ اس کا رخ بھی اپنی جانب موڑ دیا یوں کہ سنگ

نشان کے برعکس منزل قرار پائے۔

اگرچہ علامہ اقبال کو مولانا رومی سے خصوصی شغف تھا اور انھوں نے مسلم مفکرین سے بہت کچھ حاصل بھی کیا لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ان کی ذہنی تربیت مغربی فلسفہ کے مختلف دبستانوں کے زیر اثر ہوئی تھی ، اگرچہ انھوں نے کانٹ ، ہیگل ، برگساں یا نطشے کے تصورات کو نہ تو آنکھیں بند کر کے قبول کیا اور نہ ہی ایک اندھے مقلد کی مانند ان کی خوشہ چینی کی ، اس لیے وہ ان پر تنقید کا کوئی موقع بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے لیکن اس کے باوجود فکر اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کی کلی نفی نا ممکن ہے ادھر بیشتر مسلم ممالک کی علمی سطح ہمارے جتنی بھی نہیں ہیں اپنے بارے میں کوئی خاص خوش فہمی نہیں لیکن مشرق وسطیٰ یا مشرق بعید کے بیشتر ممالک میں اعلیٰ تعلیم بالخصوص فلسفیانہ افکار کا شغف کوئی بہت اونچا معیار نہیں پیش کرتا۔ ان حالات میں اگر اسلامی ممالک میں علامہ پر زیادہ تر تعارفی نوعیت کا کام ہوا تو یہ ایسا ہی کام ہو سکتا تھا۔ میں اس نوع کے کام کی قدر و قیمت کم نہیں کر رہا اور نہ ہی میں اس کی اہمیت کا منکر ہوں کیونکہ ایک تو ہر ملک میں ابتدا میں اسی نوعیت کا کام ہوا ہی کرتا ہے اور دوسرے گہری فلسفیانہ بصیرت کے بغیر علامہ اقبال کا بہت گہرائی میں جا کر مطالعہ ممکن نہیں۔ خود اپنے یہاں علامہ اقبال پر دن رات جو مقالات باندھے جا رہے ہیں ان کا مطالعہ بھی یہ رمز بلیغ اجاگر کرتا ہے ، اور تو اور خود ایران میں بھی علامہ اقبال پر جو کام ہوا تو اس کا غالب حصہ بھی تعارفی ، تشریحی یا توضیحی نوعیت کے مواد پر مشتمل تھا ہر چند کہ اس سے نہ تو اولیت کی اہمیت ختم ہوتی ہے اور نہ اقبالیات کے وسیع تر ہوتے ذخیرہ میں ان کی اہمیت پر حرف آتا ہے اسی ضمن میں بطور مثال ”علامہ اقبال“ از آقای مجتبیٰ مینوی (مترجمہ : صوفی غلام مصطفیٰ تبسم مطبوعہ : بزم اقبال لاہور) کا نام لیا جا سکتا ہے جس میں علامہ اقبال کے تصورات کا ایک اچھا خلاصہ پیش کر دیا گیا ہے اور بس ! فاضل مصنف ان تصورات کی تہ میں فلسفیانہ محرکات پر روشنی ڈالنے سے گریزاں نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کے پیغام کی عالم گیر مقبولیت سے جہاں اقبال شناسی کے بین الاقوامی تناظر کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے وہاں یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مختلف ممالک کے دانشوروں اور اقبال شناسوں نے اپنی تہذیب و تمدن اور

لسانی اور ادبی روایات کی روشنی میں جب اقبال کا مطالعہ کیا گیا تو بالعموم ان پہلوؤں پر زیادہ زور دیا جو ان کے اپنے مخصوص تصورِ زیست اور نظامِ حیات سے ہم آہنگ تھے - یہی نہیں بلکہ بعض ممالک میں تو کلامِ اقبال کے صرف اسی پہلو ہی خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا گیا جس سے ان کے مخصوص فلسفہ حیات کی توثیق ہوتی تھی، بالفاظ دیگر کلام اقبال سے انہوں نے اپنے لیے ایک طرح کی سند کا کام بھی لیا ہے اس ضمن میں سویت یونین کے اقبال شناسوں کی خصوصی مثال دی جا سکتی ہے جنھوں نے علامہ اقبال کے کلام کے ان پہلوؤں کو بالخصوص زیادہ اجاگر کیا جن کی رو سے علامہ اقبال کی سوشلزم سے خصوصی دلچسپی کا اظہار ہوتا تھا اس لیے وہاں کے دانش وروں اور اقبال شناسوں میں علامہ اقبال کی وہی نظمیں زیادہ مقبول ہیں جن میں روسی انقلاب اور اس کے مقاصد سے دلچسپی کا اظہار کیا گیا یا ان میں لینن اور مارکس کا تذکرہ آتا ہے چنانچہ روس کی مختلف زبانوں میں علامہ کی جن نظموں کے تراجم کیے گئے وہ بھی اس نوع کی ہیں - یہی نہیں بلکہ روس کے اقبال شناس جب بھی علامہ پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کی شاعری کے ان ہی پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں جن سے علامہ نے لینن اور انقلاب روس سے خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا - چنانچہ پروفیسر گیکو فسکی کے بقول :

"عظیم شاعر اور فلاسفر محمد اقبال سویت یونین میں بے حد مشہور ہیں صرف گزشتہ چند برسوں میں ان کی نظمیں روس، ازبک، تاجک، تاتاری اور دیگر زبانوں میں تیس سے زائد مرتبہ طبع ہو چکی ہیں - محمد اقبال کی زندگی، نظموں اور فلسفیانہ ورثہ پر روسی مستشرقین نے کئی کتابیں اور مقالات قلم بند کیے ہیں، اگرچہ خود محمد اقبال مادر وطن کی آزادی کا دن دیکھنے کو زندہ نہ رہے مگر ان کی تمام زندگی آزادی اور عوامی اخوت اور بھائی چارے کے مثالی تصورات کے لیے وقف رہی روسی مستشرقین نے اس امر کو بطور خاص سراہا ہے کہ اقبال نے جدید روس کے بانی لینن کو بھی اپنی ایک نظم کا موضوع بنایا تھا -"[۱۳]

پروفیسر گینگو فسکی کا یہ اقتباس روسی دانشوروں کے خصوصی رویہ

۱۳- "Oriental College Magazine" (Allama Muhammad Iqbal Centenary Number, 1977) p. 22.

کا مظہر ہے اور اکثریت بالعموم اسی زاویہ نگاہ سے علامہ اقبال کے فکر و فن کا جائزہ لیتی ہے۔ اگرچہ ابتدا میں روسی دانشوروں نے کسی خصوصی شغف کا اظہار نہ کیا تھا لیکن گزشتہ ربع صدی کے دوران علامہ اقبال سے سے روسی دانشوروں کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ بعض جزئیات کی حد تک تو واقعی علامہ اقبال انھیں خود سے قریب دکھائی دیتے ہیں۔

علامہ اقبال نے جس طرح سعی مسلسل، عظمت انسان، حریت پسندی ارتقا اور تسخیر فطرت پر زور دیا ہے وہ اتنا اہم اور واضح ہے اور فکر اقبال کے نظام میں اسے اتنی اہمیت حاصل ہے کہ اب اسے بطور خاص اجاگر کرنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیے۔ ادھر روسی دانشوروں نے بھی علامہ اقبال کے اس پہلو کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ روس میں انسان اور محنت کا اچھا خاصہ Cult بنا دیا گیا ہے چنانچہ اس لحاظ سے بھی روسی دانشور علامہ کو ''اپنا'' ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر گنکو فسکی نے بھی "عوامی اخوت اور بھائی چارے'' کی بات کرتے ہوئے انھیں بطور خاص سراہا ہے۔ اگرچہ روس اور دیگر سوشلسٹ ممالک کی حد تک تو یہ درست نظر آتا ہے لیکن حقیقت تو یہ کہ انسان دوستی اور سعی و عمل کے پیغام میں ایسی آفاقیت ہے کہ اسے محض سوشلزم سے مخصوص نہیں قرار دیا جا سکتا اب یہ الگ بات ہے کہ سوشلسٹ ممالک یا اس انداز نظر کے حامی دانش وروں نے اقبال کے اس پہلو پر زور دیتے ہوئے اس سے وابستہ تصورات اور سوشلزم کے عقائد میں کچھ مشابہتیں بھی تلاش کر لی ہیں۔

مغرب میں اقبال شناسی کے ضمن میں کی گئی کاوشوں کا تقابلی مطالعہ کرنے پر فلسفیانہ فکر کی گہرائی اور زاویہ نگاہ کے تنوع کے لحاظ سے برطانیہ، جرمنی، اٹلی اور فرانس نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان ممالک میں کیے گئے کام کے مطالعہ سے فکر اقبال کی تفہیم کے لیے ایک وسیع تر تناظر کی تلاش کا بھی احساس ہوتا ہے، برطانیہ کو تو خیر اقبال شناسی کی تحریک میں قاید کی حیثیت حاصل ہے کہ تراجم کے علاوہ ابتدائی اولیں اور تعارفی نوعیت کا وہ تمام کام انگریز مستشرقین نے سر انجام دیا جس نے نہ صرف یہ کہ مغرب کو علامہ اقبال سے روشناس کرایا بلکہ ایسا گراؤنڈ ورک بھی کیا جس کی امداد سے مزید تحقیق اور جستجو کے لیے راہیں ہموار ہوگئیں۔ چنانچہ جب پروفیسر سی ڈی کوون (C.D. Cowan)

فخریہ اس امر کا اظہار کرتے ہیں تو بات سمجھ میں آ جاتی ہے :

''ہم برطانیہ میں ، طمانیت کے احساس سے یہ بات یاد کرتے ہیں کہ سر محمد اقبال کے فکری نشو و نما کے ابتدائی اور اہم دور میں برطانوی سکالرز کو اہم کردار ادا کرنے کا موقع ملا تھا یہی نہیں بلکہ ہمیں اس پر بھی فخر ہے کہ ہمارے سکالرز نے تراجم کے ذریعہ ان کے پیغام کو عالمی سطح پر انگریزی دان طبقہ تک پہنچانے میں بے حد نمایاں کردار ادا کیا ہے۔''[۱۵]

اگرچہ علامہ اقبال کے انتقال کو خاصہ عرصہ بیت چکا ہے لیکن ان افکار و تصورات میں کچھ ایسی ''مستقبل بینی'' تھی کہ وہ نہ صرف ہر دور میں با معنی محسوس ہوتے ہیں بلکہ مشرق میں ان دنوں اسلام کے حوالہ سے سیاسی بیداری کے ساتھ فکری احیاء کی جو تحریکیں معرض وجود میں آ رہی ہے ہیں تو علامہ اقبال کے تصورات نہ صرف ان کی تفہیم کرتے ہیں بلکہ ان کے افکار کے تناظر میں بیداری ، احیاء اور نشاۃ الثانیہ کی یہ تحریکیں معانی کی ایک نئی جہت اختیار کر لیتی ہیں ، یوں دیکھیں تو علامہ اقبال ہر عہد کے لیے ''سمت نما'' کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اس پر مستزاد یہ کہ بدلتے حالات علامہ اقبال کی اہمیت کم کرنے کے برعکس اس میں اضافہ کا موجب بن رہے ہیں اس لیے تو فرانسس راہسن کی دانست میں :

''اقبال مشرق و مغرب کے درمیان ایک الحاقی پل کا فرض انجام دیتے ہیں اور ایسے یہ فرض ادا کرتے ہیں جب اس قسم کے پلوں کی سخت ضرورت تھی ۔ ۔ ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال زمانے کی شاہراہ پر یوں کھڑے ہیں کہ ان کا ایک قدم مشرق میں ہے تو دوسرا مغرب میں ہے۔''

فرانسس راہسن نے اپنے مضمون کا اختتام جن سطروں پر کیا ہے وہ اس لحاظ سے بے حد معنی خیز ہیں کہ ان میں اس نے عالمی سیاست میں مسلمانوں کی موجودہ اہمیت اور اسلامی نشاۃ الثانیہ کو سامنے رکھ کر علامہ کے شاعرانہ پیغام کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کیا وہ آج کے مغرب کے عمومی رویہ کا غماز ہے چنانچہ علامہ کے پیغام کی صراحت کے بعد اس نے مضمون کا اختتام یوں کیا :

۱۵۔ "Oriental College Magazine", (Jashan Namah-i-Iqbal English), 1977, p. 21.

"اقبال کا یہ پیغام ان لوگوں کے دلوں کے تار کو مرتعش کر دیتا ہے جن کے وقار کو مغرب نے مجروح کیا تھا ۔ شاید سیاسی مصلحتوں کا یہی تقاضا ہے کہ اقبال کو مشرق اور مغرب کے درمیان ایک الحاق پل تصور کیا جائے لیکن یہ کہنا بھی مناسب ہوگا کہ جوں جوں مسلمان جدید دنیا میں نئی طاقت اور نیا اعتماد حاصل کرتے جا رہے ہیں اقبال اسلام کا ذکر بڑے فخر سے کرتے ہیں اور مسلمانوں کو یہ یقین دلاتے ہیں کہ بالآخر انہی کو دنیا کی امامت کا اعزاز ملے گا ۔"[۱۶]

جہاں تک فلسفیانہ تصورات میں اجتہاد اور تنوع کا تعلق ہے بلاشبہ برطانیہ پر جرمنی اور فرانس کو فوقیت حاصل ہے کہ ان دونوں ممالک نے کانٹ ، ہیگل ، نطشے اور برگساں کی صورت میں ایسے فلاسفروں کو جنم دیا جنھوں نے عالمی فکر انسانی پر بے حد گہرے اثرات چھوڑے ۔ خود علامہ بھی بعض امور میں ان سے متاثر رہے ہیں اس لیے اگر ان ممالک میں علامہ اقبال کی شاعری کے مابعد الطبیعاتی پہلوؤں سے خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا تو یہ تعجب خیز نہ ہونا چاہیے کہ یہ ان ممالک کی فلسفیانہ روایات کے عین مطابق ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بیشتر مسلم ممالک کے مقابلہ میں جرمنی اور فرانس میں علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامی" سے نسبتاً زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا اور سب جانتے ہیں کہ اقبال شناسوں کے لیے یہ خطبات بھاری پتھر ثابت ہوئے ہیں ۔ مغربی اہل قلم کو تو چھوڑئیے خود ہمارے ہاں بھی ان خطبات پر اس پایہ کا کام نہ ہو سکا جو ان خطبات کے شایان و شان ہوتا اور جس میں تحقیق اور فکر کی اس بلندی کو برقرار رکھا جا سکتا جس کا تقاضا خطبات کی بلند تر فکری سطح کرتی ہے لیکن ہم جب بھی خطبات پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کا خلاصہ بیان کر دینے کے بعد سمجھتے ہیں کہ حق ادا ہوگیا حالانکہ حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا ! ادھر جرمن دانشوروں نے اپنی فلسفیانہ روایات کے عین مطابق خطبات سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا چنانچہ اپنی میری شمل کے بقول "اقبال کے چھ خطبات اپنی اشاعت کی قلیل مدت کے بعد ہی جرمنی میں متعارف ہوگئے تھے ۔"[۱۷]

۱۶۔ "روزنامہ امروز" لاہور ، ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۸ء (ترجمہ : نذیر احمد خاں) ۔

۱۷۔ "Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit", Humburg, 1977, p. 46.

اگرچہ جرمن ناقدین اور شعراء علامہ اقبال کے اس لیے بھی مداح ہیں کہ انھوں نے گوئٹے کے دیوان مغرب کے مقابلہ میں ''پیامِ مشرق'' لکھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ علامہ کی ما بعد الطبیعات نے بھی انھیں خصوصی طور پر متاثر کیا، چنانچہ اینی میری شمل سے لے کر ہرمان ہیسے (Hermann Hessey) تک سب نے علامہ کے افکار کے اس پہلو کو خصوصی طور سے سراہا۔ ہرمن ہیسے اپنے مشہور ناول ''سدھارتھ'' کی بنا پر برصغیر پاک و ہند کے دانش وروں میں خصوصی مقبولیت رکھتا ہے۔ اس ناول میں خود اس نے بھی سدھارتھ (گوتم کا اصل نام) کے حوالے سے زندگی کا ایک ما بعد الطبیعی تصور پیش کیا ہے۔ اسے مشرقیات، روحانیات اور تصوف سے بھی خصوصی لگاؤ تھا۔ اینی میری شمل نے ''جاوید نامہ'' کے ترجمہ پر ہیسے سے پیش لفظ لکھوایا تو اس سے ہیسے کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ ہیسے نے اپنے پیش لفظ میں علامہ کے بارے میں ایسی خوبصورت بات کہی کہ وہ اب حوالہ کی چیز بن چکی ہے، فرمان ہیسے :

''سر محمد اقبال روح کی تین مملکتوں سے متعلق ہیں چنانچہ روح کی یہی تین مملکتیں ان کے عظیم کام کا سر چشمہ ہیں۔ یہ ہیں : ہندوستان کی دنیا، اسلام کی دنیا اور مغرب کا فکری سرمایہ۔''[۱۸]

ادھر فرانس میں تو اقبال شناسی کا آغاز ہی خطبات (پیرس : ۱۹۵۵) کے ترجمہ از : مادام ایوا میریو وچ (Eva Meyerovitch) سے ہوتا ہے چنانچہ اس سے اقبال شناسی میں فرانسیسی دانش وروں کے رویہ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اگرچہ فرانس میں جرمنی کے مقابلہ میں علامہ پر نسبتاً کم لکھا گیا۔ اسی طرح ان کی نظموں کے بھی بہت زیادہ تراجم نہیں ہوئے لیکن جو کام ہوا وہ قدر و قیمت میں کم نہیں۔ روسو سے لے کر سارتر تک فرانس میں نظریات اور تصورات کی پرتنوع مگر متنازعہ فیہ روایت ملتی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ''حریت فکر'' کے داعی ہونے کی بنا پر علامہ

۱۸- Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit, p. 59

خود اس کتاب کا عنوان بھی ہیسے کے اس قول پر مبنی ہے۔ اسی طرح گزشتہ سطروں میں فرانسسی رابسن کے جس مضمون کا حوالہ دیا تھا اس میں ہیسے کا یہ اقتباس مندرج ہے۔

مستزاد یہ کہ اپنے کلام میں متنوع اور بعض صورتوں میں تو متضاد تصورات ہیں ۔ جس طرح علامہ نے توازن سے نقطِ اعتدال پیدا کیا اسی طرح اقبال نہ صرف یہ کہ خود اس روایت کا اہم حصہ بن سکتے ہیں اس پر ان کے افکار پر نزاع فرانسیسی دانش کو بھی توازن آشنا کر سکتے ہیں ۔

اٹلی میں دانتے اور اس کے ''طربیہؑ خداوندی'' کو جو اہمیت حاصل ہے اسے بطور خاص واضح کرنے کی ضرورت نہیں ۔ اس لیے اگر اطالوی دانشوروں نے ''طربیہؑ خداوندی'' کے حوالہ سے علامہ اقبال کے ''جاوید نامہ'' کا خصوصی مطالعہ کیا تو یہ تعجب خیز نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کے برعکس ہونا واقعی تعجب انگیز قرار پاتا ۔ ادھر اٹلی میں بھی تصوف اور روحانیت کی روایت خاصی پرانی ہے اس لیے اطالوی دانش وروں کے لیے علامہ کی شاعری اور تصورات میں دلچسپی کے کئی ساماں تھے ۔ شاید اس لیے ایساندروبوزانی کے ترجمہ شدہ ''جاوید نامہ'' کے دو ایڈیشن چھپ گئے ۔

سطور بالا میں مختلف ممالک کے حوالہ سے اقبال شناسی کے زاویوں میں جہاں تنوع اجاگر ہوتا ہے وہاں خود اقبال شناسی کی ایک بین الاقوامی روایت[19] کی صورت پذیری کا بھی احساس ہوتا ہے ایسی روایت جو دن بدن وسیع سے وسیع تر اور قوی سے قوی تر ہوتی جا رہی ہے ۔ اس موقع پر یہ سوال بے محل نہ ہوگا کہ آخر کلام اقبال میں ایسی کیا خصوصیت ہے کہ اسلامی ممالک سے لے کر سوشلسٹ بلاک اور پھر مغرب کے آسودہ معاشرے سے لے کر جد و جہد میں مبتلا تیسری دنیا کے عوام تک ـــــ سبھی ''فکر اقبال'' میں کشش پاتے ہیں ۔ اور یہ بھی اس صورت میں جب کہ علامہ کے افکار کی اساس قرآن مجید پر استوار ہے اور مولانا رومی ان کے مرشد ہیں ! اب ظاہر ہے کہ مسلمانوں سے قطع نظر ، دنیا کے بیشتر ممالک کو مذہب و تمدن یا عقاید کی بنا پر ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی لیکن اس کے باوجود ہم اقبال کو ممدوح عالم پاتے ہیں، تو کیوں ؟

میرے خیال میں فلسفہ اور اعلیٰ تر شاعرانہ صلاحیتوں کے علاوہ ایک بہت بڑی بلکہ بنیادی اہمیت کی وجہ یہ بھی بنتی ہے کہ علامہ اقبال

---

۱۹ - مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی مرتبہ کتابیات ''اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت'' مطبوعہ ''مجلہ تحقیق'' (نمبر ۷) اورینٹل کالج ، لاہور ۔

نے اگرچہ غلام ملک کے پسماندہ مسلم طبقہ میں جنم لیا لیکن اس کے باوجود وہ ایک بین الاقوامی مزاج رکھنے والے انسان تھے ۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرۂ عمل آفاق تھا اور فلسفہ و علوم کا مطالعہ بھی آفاقی ، اس پر مستزاد ان کا وجدان آشنا ذہن ۔ دیدۂ بینا اور جامِ جم قلب ! اس لیے تو ان کی شاعری الہام بن کر اور افکار مینارۂ نور میں تبدیل ہو کر کل عالم کے قلب و نظر کو روشنی بخش رہے ہیں ۔ اینی میری شمل نے اپنے مقالہ Germany and Iqbal میں مشہور جرمنی شاعر اور دانش ور رڈولف پانوذ (Rudolf Panwitz) کی عظیم شاعری کے بارے میں رائے درج کرنے کے بعد اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ''تاریخ'' کی نئی کروٹ کے لیے پانوذ نے شاعری کا جو منصب بیان کیا ہے یہ گویا اقبال کے لیے ہی لکھا گیا ہو" ــــ اور اسی خوبصورت اقتباس پر یہ مقالہ ختم کیا جا سکتا ہے :

تمام عظیم شاعری اپنے عصر سے وجود میں آتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ اس سے بڑھ کر ہوتی ہے کہ یہ زمانہ کی تکمیل کرتی ہے ، اس کے غیر نشو و نما یافتہ افزائشی حصوں سے ناپید مواد اخذ کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ مستقبل کے دامن میں کیا ہے اور ابدیت کے لیے کیا لازم ہے ۔ ایسی شاعری آئینہ عصر ہوتی ہے یہ اس کے لیے مہمیز ہے اور اسے قطع کرنے والی تیغ انصاف بھی ، شاعری جامد ہونے کے برعکس متحرک تاریخ ساز پیش گوئی ! . . .

عظیم شاعری معاصرین کی زنجیروں میں جکڑی روحیں آزاد کر کے انھیں اس تخلیقی عمل سے روشناس کراتی ہے جو ہر زمانہ حال سے قوی تر ثابت ہوتا ہے اور جس میں مستقبل کو جنم دینے اور پھر چھین لینے کی بھی صلاحیت ہوتی ہے ۔"[۲۰]

۲۰- Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit, p. 56.

اقبال کے مذہبی افکار اور مولانا روم

نذیر قیصر

اقبال پر اس صوفی یا مفکر کے قدردان تھے جس نے اپنے خیالات کی عمارت خالص اسلامی بنیادوں پر استوار کی ۔ وہ نہ تو ان معذوروں کے حق میں تھے جو یونانیوں کے فلسفہ و حکمت کے زیر اثر عقلیت کے طوفان میں بہہ گئے اور نہ ان صوفیوں یا مذہبی رہ نماؤں ہی کے طرف دار تھے جنھوں نے فکر کو مذہب سے خارج سمجھا ، یا فکر اور وجدان میں ایک خطِ فاصل کھینچا ۔ اقبال کے نزدیک خالص اسلامی نظریے کے اعتبار سے فکر مذہب کا ایک لابدی حصہ ہے اور اسے مذہبی مشاہدات سے الگ نہیں کہا جا سکتا ۔ وہ اپنے ان خیالات کی ترجمانی مولانا جلال الدین رومی کے افکار میں پاتے ہیں ۔ اس مقالے میں دونوں کے افکار کی مماثلت کی نشان دہی کی گئی ہے جس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہیں کہ اقبال مولانا روم کے ہم مسلک تھے اور ان کا اپنے متعلق یہ کہنا درست ہے :

تو بھی ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی[1]

یہاں تین نکات سے بحث کی گئی ہے ۔ (۱) مذہبی زندگی کے مراحل ۔ (۲) مذہبی مشاہدات کے مخصوص پہلو (۳) صوفیانہ اور پیغمبرانہ واردات ۔

(۱) **مذہبی زندگی کے مراحل** ۔ رومی اور اقبال دونوں کے نزدیک مذہبی زندگی کے تین مراحل ہیں : اول ، ایمان ، یعنی بلا تامل خدا کی ہستی اور مذہب پر ایمان لانا ۔ دوم ، فکر ، یعنی ایمان لانے کے بعد اپنے اعتقادات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ، اسے عقلی اعتبار سے بھی درست پانا ، سوم عرفانِ حقیقت ، حقیقت کا بچشم خود مشاہدہ ۔

۱۔ ''بال جبریل''/''کلیات'' ، ص ۱۴۹/۴۴۱ ۔

ایمان ۔ رومی کے نزدیک یہ پہلا دور ہے جہاں اپنی جگہ بنانا ضروری ہے ۔ یہ تحقیق اور تجربے کے مقابلے میں نچلا دور ہے لیکن اگر تڑپ اور یقینِ کامل ہو ، تو یہ سالک کو منزلِ مقصود تک پہنچا سکتا ہے ۔ رومی نے اس سلسلے میں اندھے کی مثال دی ہے جو پیاسا ہو ، مگر اس میں تلاشِ آب کی تڑپ اور جذبۂ تگ و دو موجود ہو ۔ اگرچہ وہ ندی کو نہیں دیکھ سکتا لیکن رہ نمائی سے ندی تک پہنچ جاتا ہے ، جب کہ غیر مخلص اور نام نہاد رہ نما راستے ہی میں رہ جاتا ہے ۔ اس ضمن میں رومی نے اس عنوان کے تحت مفصل بحث کی ہے ''در بیان آنکہ نادر افتد کہ مریدی در مدعی مزور اعتقاد بصدق بندد کہ او کسیست و بدیں اعتقاد بمقامی برسد کہ شیخش درخواب ندیدہ باشد و آب و آتش او را گزند نکند و شیخش را گزند کند و لیکن بنادر باشد''[۲] ۔

اقبال کے ہاں بھی ایمان پہلی منزل ہے ۔ کہتے ہیں :

''دورِ اول کی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم و ضبط کی شکل میں ہوتا ہے جیسے افراد ہوں یا اقوام ایک حکم کے طور پر اور اس لیے بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں ۔ انھیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم و ضبط کی حکمت از روئے عقل و فکر کیا ہے اور مصلحت کیا''[۳] ۔

اگرچہ یہ ابتدائی منزل ہے ۔ لیکن اس کے بغیر کوئی بھی حقیقتاً صاحبِ ایمان نہیں کہلا سکتا ۔ اقبال بھی کہتے ہیں کہ یقین کامل کے ساتھ جس میں شک و شبہ کو قطعاً دخل نہ ہو ، ایک مبتدی بھی منزل پر پہنچ سکتا ہے ، جب کہ غیر مخلص رہ نما منہ تکتا رہ جاتا ہے ۔ کہتے ہیں :

مرید سادہ تو رو رو کے ہوگیا تائب
خدا کرے کہ ملے شیخ کو بھی یہ توفیق[۴]

بہرحال اس کا اپنا مقام ہے ۔ یقین بھی قوموں کو منزلِ مقصود تک پہنچا

۲۔ ''مثنوی'' ، دفتر اول ، ص ۱۱۳ ۔

۳۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۵۸) ، ص ۲۸۰ ۔

۴۔ ''بال جبریل''/''کلیات'' ص ۴۳/۳۲۶ ۔

سکتا ہے :

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے[۵]

فکر - رومی کے نزدیک وہ ایمان جس میں غور و فکر بھی شامل ہو بے بصیرت اندھا دھند ایمان سے بہتر ہے - مرتبے کے لحاظ کے فکر کی منزل دوسری منزل ہے - رومی کے نزدیک وجدان عقل ہی کا نتیجہ ہے - کہتے ہیں :

ایں محبت ہم نتیجہ دانش است
کی گزافہ بر چنیں تختی نشست[۶]

رومی کے نزدیک صرف وہی مذہب کی روح سے آشنا ہے جس نے تحقیق کی ہو - دوسرے رسمی پیروی کرنے والے ہیں جن کا ایمان فکر سے خالی ہونے کے باعث جلد بدل سکتا ہے - رومی اس سلسلے میں ایک کہانی بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ایک لومڑی نے ایک بیمار شیر کو روزانہ خوراک پہنچانے کا وعدہ کرکے اپنی جان بچائی - اس نے ایک گدھے کو اس سلسلے میں لالچ دیا کہ وہ اسے اس مرغزار میں لے جائے گی جہاں وہ پیٹ بھر کر گھاس کھائے گا - مگر گدھے نے اپنے سچے فقر کا دعویٰ کیا اور کہا کہ خدا اسے خود روزی پہنچائے گا - مگر چونکہ اس کا یقین فکر سے خالی تھا - آخر کار لومڑی کی باتوں میں آ گیا جس نے اسے شیر کے سپرد کر دیا - اس کہانی کے بیان کرنے سے رومی کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے وعظ کی بنیاد علم اور سمجھ پر نہیں ہوتی - ان کا ایمان صحیح معنوں میں پختہ نہیں ہوتا -

اقبال بھی پہلی منزل سے مطمئن نہیں - اسے محض ایک وسیلہ اور ذریعہ سمجھتے ہیں ، فکر ہی مذہبی زندگی کو استوار کرتا ہے - اقبال کہتے ہیں :

''اس دور میں مذہب کو کسی ایسے مابعد الطبیعات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے اساس کا کام دے سکے - یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا

۵- ''بانگ درا''/''کلیات'' ، ص ۲۷۳ -
۶- ''مثنوی'' دفتر دوم (''متن نکلسن'') شعر ۱۵۴۲ -

کے لیے بھی کوئی جگہ ہو''۔[۷]

یہ بھی فکر ہی ہے جو انسان کو اندرونی وسعت دیتا ہے، ہر قسم کے شک اور شبہات سے نجات دلاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

''اگر مذہب کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ ہمارا ظاہر و باطن بدل ڈالے اور اس کی رہ نمائی کرے تو اور بھی ضروری ہے کہ ان عام حقائق کے بارے میں جن پر اس کا وجود مشتمل ہے کوئی نزاع باقی نہ رہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اعمال و افعال کی بنا کسی ایسے اصول پر رکھیں جو بجائے خود مشتبہ ہے۔''[۸]

عرفانِ حقیقت ۔ سالک اس کے بعد عرفانِ حقیقت کی آخری منزل پر پہنچتا ہے جہاں وہ حقیقت کا سامنا کرتا ہے۔ رومی کہتے ہیں:

علم جویائے یقین باشد بدان
واں یقیں جویای دیدست و عیاں[۹]

اور یہ حقیقت ہے براہ راست مشاہدہ ہی مذہب کا اصلی مقصد ہے۔ بغیر اس مشاہدے کے آدمی اپنی دونوں آنکھوں کے باوجود اندھا رہتا ہے۔ رومی کہتے ہیں:

آدمی دیدست و باقی پوستست دید آنست آں کہ دیدِ دوستست[۱۰]

رومی عرفان حقیقت کو دیدن کہتے ہیں جس کا مطلب خدا کا بالمشافہ مشاہدہ کرنا ہے۔ ''سیاہ شیشوں کی وساطت سے نہیں بلکہ صوفیائے کرام کے مطابق بالمشافہ مشاہدہ جس میں کوئی پردہ درمیان میں حائل نہیں ہوتا''۔[۱۱]

اس مقام پر زمانِ مسلسل کی حِس ختم ہو جاتی ہے۔

یہاں چند الفاظ میں رومی کے فلسفۂ فنا کا بیان ضروری ہے۔ رومی کے نزدیک فنا سے مراد خدا کے حضور اپنے آپ کو ملیا میٹ کرنا نہیں۔ مذہبی مشاہدے میں تو عین آمنا سامنا ہوتا ہے۔ فنا سے رومی کا مطلب

۷۔ سید نذیر نیازی، مترجم، کتاب مذکور، ص ۲۷۸ - ۲۷۹ -
۸۔ ایضاً، ص ۲ -
۹۔ ''مثنوی''، دفتر سوم، شعر ۴۱۲۱ -
۱۰۔ ایضا، دفتر اول، شعر ۱۴۰۶ -
۱۱۔ آر۔ سی۔ زینر ''تصوف''، ص ۲۱ - ۲۲ -

ان تجربات کی فنا ہے جو کہ حقیقی خودی کو ظاہر ہونے سے روکتے ہیں ۔ گویا فنا خودی کی تبدیلی صورت کا نام ہے جس سے روائتی خودی سے آزادی حاصل ہوتی ہے رومی کہتے ہیں :

این چنیں معدوم کو از خویش رفت
بہترین ہست ہا افتاد و زفت
او بنسبت با صفات حق فناست
در حقیقت در فنا او را بقاست[۱۲]

اس مرحلے پر عقل محض کی جگہ دل لے لیتا ہے ۔ رومی اس کی خوب صورت مثال دیتے ہیں ۔ کہتے ہیں یہ تبدیلی اسی طرح ضروری ہے کہ جیسے ہم سمندری سفر اختیار کرتے وقت خشکی کے سفر کے وسیلے اختیار نہیں کر سکتے اور انھیں بدلنا ضروری سمجھتے ہیں ۔ کیونکہ وہ فائدہ مند نہیں رہتے ۔ اس طرح عقل محض عرفان حقیقت میں کار آمد نہیں رہتی ۔ رومی دل کو ایک آئینے کی طرح قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کو صاف رکھا جائے ۔ جس قدر یہ صاف ہوگا ، اسی قدر حقیقت کا چہرہ صفائی سے دکھائی دے گا ۔ کہتے ہیں :

ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید
بیشتر آمد برو صورت پدید[۱۳]

یہاں رومی معتزلہ سے مختلف نظر آتے ہیں ۔ معتزلہ سمجھتے ہیں کہ دید بغیر جگہ اور سمت کے ممکن نہیں ، کیونکہ خدا جگہ اور سمت سے بے نیاز ہے ۔ اس کی دید نہ اس دنیا میں ممکن ہے اور نہ اگلی دنیا میں لیکن رومی اور اس سے متفق نہیں ۔

اقبال کے ہاں بھی عرفان حقیقت مذہبی زندگی کا تیسرا مرحلہ ہے ۔ اقبال کے نزدیک یہاں :

''مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات کے لیے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے ۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قوت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا

۱۲- ''مثنوی'' ، دفتر چہارم ، شعر ۳۹۸ - ۳۹۹ -
۱۳- ایضاً ، دفتر چہارم ، شعر ۲۹۱۰ -

ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور بااختیار شخصیت حاصل کر لے ، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماقِ شعور میں اس کے مشاہدے سے جیسا کہ صوفیہ اسلام میں ایک بزرگ کا قول ہے کہ جب تک مومن کے دل پر کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جائے جیسے آنحضرت صلعم پر ہوا تھا ۔''۱۴

اقبال کے ہاں بھی صوفی محسوس کرتا ہے کہ ذاتِ سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت زمانِ تسلسل کی حس ختم ہو جاتی ہے ۔ اقبال خوب صورت اضافہ کرتے ہیں ۔ کہتے ہیں :

''مذہبی زندگی کا معراج کمال ہی یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس پیدا کرے ، بہ نسبت اس کے جو عادتاً اس کے تصور میں آتی ہیں ۔ دراصل یہ صرف وجود حقیقی ہے جس سے اتصال میں خودی کو اپنی یکتائی اور مابعد الطبیعی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے اور وہ سمجھتی ہے کہ اس مرتبہ و مقام میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے ۔''۱۵

اقبال کے نزدیک بھی فنا کا یہ مطلب نہیں کہ انسان ایک قطرے کی مانند ہے جو سمندر میں اپنی ہستی کھو دیتا ہے ، بلکہ انسان کی خودی کے ''نشو و نما کا معراجِ کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں ۔''۱۶

یہاں اقبال رسول اکرم کے واقعۂ معراج کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ایک شعر کا حوالہ دیتے ہیں :

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

ڈاکٹر شمل نے درست کہا ہے : ''فنا کا تصور جس کا مطلب خودی کو مٹا دینے کے معنوں میں لیا گیا ہے مکمل طور پر اقبال کو نا منظور

۱۴- سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۷۹ ۔
۱۵- ایضاً ، ص ۲۸۳ ۔
۱۶- ایضاً ، ص ۱۷۸ ۔

ہے"۔[۱۷]

اقبال ایک خط میں خود وضاحت کرتے ہیں۔ کہتے ہیں :

"جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔"[۱۸]

اقبال دل کی پاکیزگی کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں :

درونِ سینۂ آدم چہ نور است
چہ نور است این کہ غیب او حضور است

چہ نورے جاں فروزے سینہ تابے
نیرزد با شعاعش آفتابے[۱۹]

اقبال دل کے بارے میں کہتے ہیں :

کسے کو دیدہ را بر دل کشود است
شرارے کشت و پروینے درود است[۲۰]

(۲) **مذہبی مشاہدات کے مخصوص پہلو**۔ رومی اور اقبال دونوں اس مذہبی تجربے کے مخصوص پہلوؤں پر اتفاق کرتے ہیں رومی کے نزدیک اول یہ کہ اس کا مخصوص پہلو صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت (Immediacy) ہے۔ اس کا مطلب مشہود کی براہ راست موجودگی ہے۔ حقیقت سے براہِ راست اتحاد ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ تجربہ محض تصوری یا خیالی نہیں۔

اقبال کے ہاں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے کہتے ہیں :

"ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذاتِ باری کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے

۱۷۔ *Gabriel's Wing* ، ص ۳۹۶ ۔

۱۸۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب "اقبال نامہ" (لاہور : شیخ محمد اشرف ، ۱۹۴۵) ، ص ۲۰۲-۲۰۳ ۔

۱۹۔ "گلستان راز جدید" ("زبور عجم")/"کلیات" ، ص ۱۴۸/۵۴۰ ۔

۲۰۔ ایضاً ، ص ۱۵۵/۵۶۷ ۔

کا ۔ وہ کوئی خیالی وجود ہے ۔ نہ کوئی نظام معانی ، جو باہم وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے ۔۲۱

دوم ۔ مذہبی واردات بیان نہیں کی جا سکتیں ۔ رومی کہتے ہیں :

آنک یک دیدن کند ادراک آن
سالہا نتوان نمودن از زبان۲۲

چنانچہ عقل اور منطق کو نہیں سمجھ سکتی ۔ صرف عاشق ہی اس کا تجربہ کر سکتے ہیں ۔ اسے علت و معلول (Law of Canusation) احاطہ نہیں کر سکتا ۔ کہتے ہیں :

سنگ و آہن خود سبب آمد ولیک
تو ببالا تر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش
بی سبب کی شد سبب ہرگز زخویش
وان سبب ہا کانبیا را رہبرست
آن سببہا زین سببہا برترست۲۳

اقبال کے ہاں بھی دوسرا مخصوص پہلو یہ ہے :

صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ کے سرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں ۔ جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک نا قابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور ، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے ۔''۲۴

ان کے نزدیک بھی منطقی دلائل اسے سمجھنے کے لیے کافی نہیں ہوتے ۔ کہتے ہیں :

''جن واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی حیثیت عقلی حقائق نہیں کہ معانی اور تصورات کی گرفت میں لائیں ۔ یہ زندگی کے واردات ہیں ، بہ الفاظ دیگر خودی کی وہ روش جو نتیجہ ہے خود ہمارے اندرون ذات میں

۲۱۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۶ - ۲۷ ۔
۲۲۔ ''مثنوی'' ، دفتر سوم ، شعر ۱۹۹۳ ۔
۲۳۔ ایضاً ، دفتر اول ، شعر ۸۴۲-۸۴۴ ۔
۲۴۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۷-۲۸ ۔

زبردست حیاتی تغیرات کا اور جس کو نا ممکن ہے منطق کے مستولات اپنے دام میں لا سکیں۔"۲۵

سوم۔ رومی کے نزدیک مذہبی مشاہدہ دوسروں تک جوں کا توں نہیں پہنچایا جا سکتا:

کاشکی ہستی زبانی داشتی   تا ز ہستان پردہ ہا برداشتی
ہرچ گوئی ای دم ہستی ازان   پردۂ دیگر برو بستی بدان۲۶

اقبال کے ہاں بھی مذہبی تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا۔ کہتے ہیں:

"بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا نا ممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے"۲۷

مذہبی واردات کی صداقت کے ضمن میں خاص طور پر ان کے خطبات میں مدلل بحث ملتی ہیں، مثلاً ایک جگہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

"اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی کافی شہادت مل جائیں گی کہ تاریخ علم میں مذہبی مشاہدات کو بے حد غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہو گا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واہمے اور التباس پر ہے اس لیے ان کو رد کر دینا چاہیے . . . مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہی ہیں جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق۔ جہاں تک کسی حقیقت کی تعبیر سے حصول علم کا امکان ہے ہمارے لیے حقائق یکساں طور پر اہم ہیں"۔۲۸

(۳) صوفیانہ اور پیغمبرانہ واردات: یہ ظاہر ہے کہ یہ مقام ہر کسی کے حصہ میں نہیں آتا۔ یہ صوفیوں اور پیغمبروں کا حصہ ہے یا دوسرے

۲۵- ایضاً، ص ۲۸۳-۲۸۴۔

۲۶- "مثنوی"، دفتر سوم، شعر ۴۷۲۵-۴۷۲۶۔

۲۷- سید نذیر نیازی، مترجم، کتاب مذکور، ص ۳۰۔

۲۸- ایضاً، ص ۳۳۔

الفاظ میں مذہبی زندگی کی انتہا ان میں ملتی ہے ۔ رومی کہتے ہیں :

تیغ در ، زراد خانۂ اولیاست دیدن ایشان شما را کیمیاست۲۹

رسول اکرم کے بارے میں کہتے ہیں :

چون خدا اندر نیاید در عیان نائب حق اند این پیغمبران۳۰

یہاں یہ نقطہ واضح کرنا بہت ضروری ہے کہ رومی کے نزدیک صوفیانہ اور پیغمبرانہ واردات میں بلحاظ ماہیت یا نوعیت کوئی بنیادی فرق نہیں بعض اوقات صوفیانہ شعور پیغمبرانہ شعور کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہوتا ہے ۔ رومی خضر اور موسیٰ کی مثال دیتے ہیں :

گر خضر در بحر کشتی را شکست
صد درستی در شکستِ خضر ہست
وہم موسیٰ با ہمہ نور و ہنر
شد از آن محبوب تو ، بی پر ، مپر۳۱

بہرحال یہ بات قابل غور ہے کہ رومی کے نزدیک پیغمبرانہ اور صوفیانہ شعور بھی حالت کے شعور سے قطع تعلق نہیں کرتا ۔ اس کی افادی صلاحیت ہے اور پیغمبروں اور صوفیائے کرام کو ایک رتبہ اور منصب عطا کرتا ہے ۔

اقبال کے نزدیک بھی مذہبی تجربے کی ولیوں اور پیغمبروں میں تکمیل ہوتی ہے جن کا مقصد حقیقت کا مشاہدہ کرنا ہوتا ہے ، اور یہی مذہبی زندگی کا کمال ہے ۔ اقبال کہتے ہیں : کمال زندگی دیدار ذات است ۔"۳۲

اقبال بھی رومی کی طرح پیغمبرانہ اور صوفیانہ تجربے میں وصف یا خصوصیت کے لحاظ سے فرق نہیں سمجھتے البتہ وہ افادی (Pragmatic) فرق ضرور سمجھتے ہیں ۔ اقبال کے نزدیک پیغمبر کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے جب کہ صوفی کی واپسی ، جہاں تک انسانیت کی ایک قسم کی تخلیق اور

۲۹- "مثنوی" دفتر اول ، شعر ۱۹۷ ۔
۳۰- ایضاً ، دفتر اول ، شعر ۶۷۳ ۔
۳۱- ایضاً ، دفتر اول ، شعر ۲۳۶-۲۳۷ ۔
۳۲- "گلشن راز جدید" ("زبور عجم")/"کلیات" ، ص ۱۶۷/۵۵۹ ۔

وسیع معنوں میں تمدنی پہلو کا تعلق ہے ، ایسی نہیں ہوتی ۔ کہتے ہیں :

''صوفی نہیں چاہتا واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے ، لیکن اگر آئے ، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے ، تو اس سے نوعِ انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب نہیں ہوتا ۔ برعکس اس کے ، نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے ۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالمِ تاریخ کی صورت گر ہیں ، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے ۔''۳۳

اقبال کے نزدیک بھی بعض اوقات صوفیانہ شعور پیغمبرانہ شعور کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہوتا ہے ۔ خضر سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :

''کشتیٔ مسکین'' و ''جانِ پاک'' و ''دیوار یتیم''
علمِ موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش۳۴

اقبال کے ہاں بھی مذہبی شعور نارمل شعور سے الگ نہیں ۔۳۵

میرے نزدیک رومی اور اقبال ان صوفیہ کے مسلک سے تعلق رکھتے ہیں جو علم الیقین ، عین الیقین ، اور حق الیقین کے قائل ہیں ۔ علم الیقین (کسی سنی سنائی حقیقت پر یقین کرنا) جیسے کہ آگ پر سن کر یقین کرنا ، عین الیقین (دیکھ کر یقین کرنا) جیسے کہ آگ میں کسی کو جلتے دیکھنا اور پھر یقین کرنا اور حق الیقین (خود تجربہ کر کے یقین کرنا) جیسے خود آگ میں کودنا اور اپنے جسم کو آگ میں جلتے محسوس کرنا ۔ رومی بے شک اس مسلک میں ایک ارفع مقام رکھتے ہیں مگر اقبال کی انفرادیت اس فکر کا قابل قدر اثاثہ ہے ۔ اقبال نے حسبِ معمول یہاں بھی ملت کو مدِنظر رکھا ہے ۔ اگرچہ نفس مضمون کے باعث یہاں اس کا زیادہ ذکر نہیں ملتا ، مگر ایمان کے سلسلے میں قوم کا ذکر اور پھر پیغمبرانہ تجربے کے باعث ایک ملت کا تشکیل پانا اور اس کی معاشرتی اہمیت قابل ذکر ہیں ۔ اس کے علاوہ پیغمبرانہ اور صوفیانہ مشاہدات کا افادی لحاظ سے فرق بتانا

۳۳۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۱۲۴ ۔

۳۴۔ ''بانگِ درا''/''کلیات'' ، ص ۲۵۶ ۔

۳۵۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۲ - ۲۳ ۔

ایک خوب صورت اضافہ ہے ۔

آخر میں صوفیانہ مشاہدہ کی صحت سے بحث منطقی اسلوب بیان جو کہ ماڈرن زمانہ کی سمجھ کے زیادہ قریب ہے اقبال ہی کا حصہ ہے ۔ خواہ وجہ کچھ بھی ہو، رومی کے ہاں یہ باتیں نہیں ملتیں اگرچہ رومی میں جذبہ و مستی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں ۔ اقبال کی انفرادیت بہرحال قابل ستائش ہے ۔

علامہ اقبال کے چند غیر مدوّن خطوط

رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال کے متفرق خطوط کے آخری اُردو مجموعے (خطوط اقبال ، ۱۹۷۶ء) اور انگریزی مجموعے (Letters of Iqbal ، ۱۹۷۸ء) کے بعد سے اب تک ایک سو سے زائد اُردو اور انگریزی مکاتیب منظر عام پر آچکے ہیں ۔ خاصی تعداد میں غیر مطبوعہ مکاتیب کا سراغ بھی ملا ہے (توقع ہے یہ جب خطوط مختلف جرائد یا مجموعۂ مکاتیب میں آیندہ چند ماہ تک چھپ جائیں گے) ۔

حالیہ برسوں میں "جنگ" ، "نقوش" ، "فنون" ، "افکار" اور "اقبال ریویو" وغیرہ کے مختلف شماروں میں شائع ہونے والے مطبوعہ مکاتیب تک رسائی مشکل نہیں ہے ، تاہم نسبتاً کم معروف رسائل و جرائد میں چھپنے والے خطوط ، عام طور پر قارئین اقبال کی نظروں سے اوجھل رہے ہیں ۔ ذیل میں علامہ اقبال کے چند ایسے خطوط پیش کیے جا رہے ہیں ، جو علامہ کے کسی مجموعۂ مکاتیب میں شامل نہیں ہیں ۔ انگریزی خطوط کے ساتھ ان کا اُردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے ۔ ہر خط کے ماخذ کی نشان دہی کی گئی ہے ۔ حسبِ موقع ضروری تعارف اور مختصر حواشی بھی درج کر دیے گئے ہیں ۔

○

ڈاکٹر ظفرالحسن کے نام

ڈاکٹر ظفر الحسن (صدر شعبۂ فلسفہ ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے نام علامہ اقبال کا ایک خط Letters of Iqbal میں شامل ہے (ص ۲۲۳ ـــ فہرست میں مکتوب الیہ کا نام مذکور نہیں ہے) "اقبال نامہ" اول میں اس کا اُردو ترجمہ شامل ہے (ص ۶۸ ، ۶۹ ۔ ترجمہ ناقص ہے ۔ شیخ عطاء اللہ نے حاشیے میں لکھا ہے : "ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے نام گراں قدر [خطوط کا] مجموعہ دوسرے حصے میں شائع ہو گا" ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ صاحب کو سید ظفر الحسن کے نام متعدد خطوط دستیاب ہوئے

تھے ، مگر ''اقبال نامہ'' دوم میں ، بلکہ کسی اور مجموعۂ مکاتیب میں بھی ، ان کے نام علامہ کا کوئی اور خط نہیں ملتا ـــ اقبال صدی کے موقع پر ان کے نام علامہ کا ایک خط (محررہ : ۱۰ ستمبر ۱۹۳۵ء) اور ان کے بارے میں تین صیفی اسناد سامنے آئیں (''نقوش'' ، اقبال نمبر ۲ ، دسمبر ۱۹۷۷ء) ان اسناد سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ ، ڈاکٹر ظفر الحسن کی کی علمی لیاقت اور فلسفہ دانی کے تہِ دل سے معترف تھے ۔

کچھ عرصہ پہلے ان کے نام علامہ کا ایک مکتوب منظر عام پر آیا (نقد و نظر ، علی گڑھ جلد ۳ ، شمارہ ۲ ، ۱۹۸۱ء) مکتوب الیہ کے نام علامہ کا یہ آخری مکتوب ان کے اپنے قلم سے نہیں ہے ، بلکہ کسی اور سے املا کرایا گیا ۔ عمر کے آخری ایک دو برسوں میں علالت کے سبب ، علامہ اقبال بہ قلمِ خود بہت کم خط لکھا کرتے تھے ـــ (حال ہی میں اُن کے نام علامہ کے متعدد خطوط دریافت ہوئے ہیں ۔ جو اقبال اکادمی کی ملکیت ہیں ۔ ان کا متن عجائب گھر لاہور نے اپنے نمایش نامے ، بہ سلسلہ نمایش نوادراتِ اقبال ۴ تا ۱۰ دسمبر ۱۹۸۲ء میں شائع کیا ہے ۔) ملاحظہ کیجیے :

لاہور ، ۶ مئی ۳۷ء

ڈیر ڈاکٹر ظفر الحسن ،

مسلم یونیورسٹی کے فلسفہ کے طالب علموں نے مجھ کو ایک خط لکھا[1] ہے ، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ میں فلسفہ اسلام کی ایک مفصل

۱۔ غالباً یہ اس خط کا ذکر ہے ، جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں زیر تعلیم ایم اے فلسفہ کے طلبہ کی طرف سے حضرتِ علامہ کو بھیجا گیا تھا (دیکھیے : خطوطِ اقبال ، ص ۲۹۱ - ۲۹۳) اس خط کے مکتوب الیہ فلاسوفیکل ایسوسی ایشن ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے سکریٹری فضل کریم ہیں ـــ اس میں بھی تقریباً الھی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ، جو مندرجہ بالا خط میں ملتے ہیں ۔ علامہ لکھتے ہیں : ''تاہم خرابیِ صحت کی اس حالت میں بھی ، میں کسی حد تک ایک نوجوان محقق کے کام آ سکتا ہوں اور ان مسائل کی تفہیم میں اس کی مدد بھی کر سکتا ہوں ، جنھوں نے ہمارے آباء کے دلوں کے اندر ولولہ پیدا کیا تھا ، تاہم یہ ضروری ہے کہ ایسا عالم عربی میں اچھی قدرت رکھتا ہو اور مجھ مریض کے پلنگ کے پاس بیٹھنے کے لیے کچھ وقت بھی نکال سکے ۔''

تاریخ لکھوں ۔ اگرچہ یہ کام میرے ذہن میں تھا ، لیکن افسوس کہ اس کے مشکلات اور نیز میری موجودہ علالت نے مجھ کو اس کی طرف سے کلی مایوس کر دیا ۔ مضمون اتنا وسیع ہے کہ فی الحال اس کی ابتدا خاص خاص سوالات کی بحث سے شروع کی جا سکتی ہے ۔ کچھ مدت ہوئی ، میں نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایکچروں کے لیے Time and Space in the History of Muslim Thought پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا ۔ اس کے لیے میں نے کچھ Material بھی جمع کیا تھا ، لیکن یہ مقصد بھی علالت نے پورا نہ ہونے دیا ۔ کیا فلسفہ کا کوئی نہایت ہوشیار طالب علم ، جو عربی اچھی طرح سے جانتا ہو ، اس کام کو کرنے کے لیے تیار ہے ۔ مندرجہ بالا مضمون کو اور بھی محدود کیا جا سکتا ہے ، مثلاً اس طرح کہ صرف Time پر بحث ہو اور Space کو چھوڑا جائے ۔ اگر ایسا طالب‌علم ، آپ کی یونیورسٹی میں موجود ہو ، اور یونیورسٹی اس کو اس خاص Research کے لیے کم از کم دو سال تک وظیفہ بھی دے سکے ، تو وہ ایک چھوٹی سی نہایت عمدہ کتاب مضمون مذکور پر لکھ سکتا ہے ۔ Material میرے پاس موجود ہے ، میں اس کو دے دوں گا ، اور اگر وہ چند روز لاہور ٹھہر سکے ، تو میں اس کی زبانی بحث و مباحثہ سے مدد بھی کر سکتا ہوں ۔ ایسے سٹوڈنٹ کے لیے ضروری ہے کہ (۱) انگریزی لکھنے پر قدرت رکھتا ہو ۔ (۲) عربی زبان جانتا ہو (۳) صحت اس کی اچھی ہو تا کہ اگر Research کے لیے اس کو ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں یا تعلیم گاہوں کے کتب خانے تلاش کرنے کے لیے سفر کرنا پڑے ، تو یہ زحمت اٹھا سکتا ہو ۔ (۴) فلسفہ جدید ، خاص کر Time کی بحث سے اچھی طرح سے واقف ہو ۔ میرے ذہن جو مضمون کا خاکہ ہے ، اس کو ایک علیحدہ کاغذ پر لکھ کر اس خط میں ملفوف کرتا ہوں ۔ آپ ڈاکٹر ضیاء الدین صاحب سے مشورہ کر کے مجھے اس خط کا جواب دیں ۔

والسلام

محمد اقبال

○

عبدالواحد کے نام

بنگلور کے عبدالواحد مرحوم ، علامہ اقبال کے غائبانہ مداحوں میں سے تھے ۔ ۱۹۲۹ء میں حضرت علامہ کے سفر جنوبی ہند میں ، انھوں نے مدراس میں شرف ملاقات حاصل کیا ۔ مدارس میں گھوکھلے ہال اور

سر محمد اسماعیل سیٹھ کے مکان کے باہر لیے جانے والے بعض گروپ فوٹوز میں عبدالواحد مرحوم ، علامہ اقبال کے ساتھ موجود ہیں ۔ ان کے نام مندرجہ ذیل خطوط "شیرازہ" سری نگر ، کے اقبال نمبر ، ج ۱٦ ، ش ۳ تا ۲ [۱۹۷۸ء] میں شائع ہوئے ۔

(۱)

پہلے خط پر تاریخ ۲۱ اکتوبر ۱۹۱۱ء درج ہے ، جو درست معلوم نہیں ہوتی ۔ اس خط میں اقبال نے مکتوب الیہ کو "اسرار خودی" ارسال کرنے کا وعدہ کیا ہے ، یہ مثنوی ستمبر ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی ، اس اعتبار سے ہمارے نزدیک اس خط کی تاریخ تحریر ۲۱ اکتوبر ۱۹۱۵ء زیادہ قرین قیاس ہے :

مخدومی ، السلام علیکم

آپ کا پوسٹ کارڈ مل گیا ہے ۔ "اسرار خودی" کے لیے لکھ دیا ہے ۔ امید ہے آپ کو جلد مل جائے گی ۔ جس حسن ظن کا آپ نے اپنے خط میں اظہار فرمایا ہے ، اس کے لیے میں آپ کا نہایت شکر گذار ہوں ۔ بنگلور اور میسور دیکھنے کا مجھے بھی اشتیاق ہے ، مگر سفر طویل ہے اور میری صحت طویل سفر کی اجازت نہیں دیتی ہے ۔ بہر حال اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں [کذا] ہوا ، تو آپ سے ملاقات ہو جائے گی ۔ افسوس ہے کہ اس وقت کوئی فوٹو میرے پاس موجود نہیں ، جب بنواؤں گا ، تو آپ کی خدمت میں ایک کاپی ضرور ارسال کروں گا ۔ والسلام

آپ کا نیاز مند

۲۱ اکتوبر [۱۹۱۵ء] محمد اقبال ، بیرسٹرایٹ ، لاہور

(۲)

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو علامہ اقبال کو نائٹ ہڈ کا خطاب ملا ، اس پر ان کے بعض عقیدت مندوں نے قدرے تشویش کا اظہار کیا ، عبدالواحد مرحوم کے نام ، ذیل کا جوابی خط ، علامہ اقبال کی جانب سے ایک نوع کا وضاحت نامہ ہے ـــــ (اس ضمن میں مزید وضاحت غلام بھیک نیرنگ کے نام خط میں دیکھی جا سکتی ہے ۔ اقبال نامہ ، اول : ص ۲۰٦ ، ۲۰۷) ۔

مخدومی ، تسلیم

خطاب جو مجھ کو دیا گیا ہے ، ''اسرار خودی'' کے انگریزی ترجمے اور یورپ اور امریکہ میں جو ریویو اس پر شائع ہوئے ہیں ، ان کا نتیجہ ہے ۔ آپ مطمئن رہیں کہ اس کا کوئی سیاسی مفہوم نہیں ہے ۔ کہ دنیا کی عزت و دولت مجھ ایسی فطرت والے آدمی کو اپیل کرنے والی چیزیں ہیں ۔ اگر آپ کو میری طرز زندگی ، میرے مقاصد ادبی اور ملک کے موجودہ حالات میں ان مقاصد کی تکمیل کے لیے جو طرز عمل میں نے اختیار کر رکھا ہے ، ان سب امور سے واقفیت کاحقہ ہوتی ، تو آپ کو شاید اس استفسار کی ضرورت ہی پیش نہ آتی ، جو آپ نے اپنے خط میں مجھ سے کیا ہے ۔ بہر حال اس استفسار کا بہترین جواب ، میری آیندہ زندگی دے گی ، باقی رہی ہندوستانی سیاست ، سو میں فطرتاً اس کے لیے موزوں نہیں ہوں ۔

عملی طور پر آج تک میرا کوئی سروکار اس سے نہیں رہا ۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ بات لٹریری مقاصد کی تکمیل میں سد راہ ہے ، جن کی تکمیل کے لیے امن و سکون کی ضرورت ہے ، خصوصاً ایسے آدمی کے لیے ، جس کی صحت بھی اچھی نہیں رہتی ۔

"اسرار خودی'' کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ، اس کی نسبت یہ عرض ہے کہ اس وقت کے حالات کو مد نظر رکھ کر اگر آپ غور کریں گے ، تو آپ پر ہر حقیقت منکشف ہو جائے گی ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔ امید کہ مزاج بخیر ہوں گے ۔

مخلص

محمد اقبال

۲۸ جنوری ۱۹۲۳ء ، لاہور

(۳)

لاہور ، ۸ فروری ۱۹۲۳ء

مخدومی ، السلام علیکم

آپ کا محبت نامہ ابھی ملا ہے ، جس کے لیے نہایت ممنون ہوں ۔ مجھے کسی نے پہلے بتایا ہے کہ بنگلور نہایت خوش گوار مقام ہے ۔ آپ سے اس کی تصدیق ہو گئی ۔ انشاء اللہ میں اس امر کی کوشش کروں گا کہ کچھ

عرصہ وہاں گذاروں ۔ اس کے علاوہ سلطان شہیدؒ سے مجھے ایک خاص عقیدت بھی ہے ۔ غرضیکہ میں آپ کی عنایت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کروں گا ۔ بشرطیکہ یہاں کے علائق سے نجات مل گئی[1] ۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہو گا ۔

مخلص

محمد اقبال

○

شعیب قریشی کے نام

عبدالرحمٰن بجنوری (۱۸۸۵ء - ۱۹۱۸ء) نے کچھ زیادہ عمر نہ پائی ، مگر غالب کے غیر متداول دیوان (نسخۂ حمیدیہ) پر اپنے یادگار مقدمے کے سبب زندۂ جاوید ہو گئے ۔ انھوں نے علامہ اقبال کی شاعری پر بھی ایک مضمون Iqbal, His Persian Masnavis) مطبوعہ مجلہ East and West جولائی ۱۹۱۸ء) لکھا تھا ــــ اسی برس ان کی اچانک وفات پر مندرجہ ذیل خط جناب شعیب قریشی ایڈیٹر "کامریڈ" کے نام لکھا گیا ۔ اس خط کا عکس "الفاظ" علی گڑھ کے شمارہ جنوری ، فروری ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا تھا :

لاہور ، ۸ نومبر ۱۸ء

ڈیر مسٹر شعیب ، السلام علیکم

کل شام آپ کے تار نے خرمن صبر و قرار پر بجلی گرا دی ۔ اناللہ و انا الیہ راجعون ۔ افسوس کہ گزشتہ پچاس ساٹھ سال کی تعلیمی کشمکش کے بعد ایک آدمی ہم میں پیدا ہوا تھا ، جو دل و دماغ و سیرت کے اعتبار سے قدیم حکمائے اسلام کا نمونہ تھا ، مگر مشیت ایزدی نے اسے ہم سے عین اس وقت جدا کر لیا ، جب کہ اس کی سخت ضرورت تھی ۔ شاید مرحوم اپنے وقت سے پہلے پیدا ہوا تھا ، یا جس سوسائٹی میں اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا تھا ، وہ اس کی قدر نہ پہچان سکتی تھی ۔ ہندوستان کی اسلامی دنیا میں بہت کم ایسے آدمی ہوں گے ، جن کو بجنوری کی پوشیدہ قوتوں کا احساس

۱۔ مکتوب الیہ کی طرف سے بنگلور آنے کی دعوت دی گئی تھی مگر کئی برس تک بنگلور جانے کی صورت نہ بن سکی ۔ حتیٰ کہ چھ سال بعد جنوری ۱۹۲۹ء میں ، دورۂ جنوبی ہند کے موقع پر ، حضرت علامہ بنگلور گئے ۔ اس موقع پر سلطان ٹیپو شہیدؒ کے مزار پر حاضری بھی دی ۔

نہ ہو ، لیکن اگر وہ دس سال ہم میں اور رہتا تو آنکھیں اس کے کمالات کی آب و تاب سے خیرہ ہو جاتیں - ہم مسلمان ہیں اور اللہ تعالیٰ کی رضا پر سر تسلیم خم کرنے والے ہیں ، لیکن وہ ہمیں میں سے ایک تھا ، جس نے یہ کہا تھا کہ : انما اشکوابثی و حزنی الی اللہ[1] - پس ہم بھی اپنی بربادی کا رونا اسی کے سامنے روئیں گے اور اپنی شکایت و حزن اسی کے سامنے پیش کریں گے - اس کی تقدیر سے کس کو مفر ہے ؟ پھر کیوں ہم اپنے مصائب و آلام کو اس کے قرب کا ذریعہ نہ بنائیں - اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور اپنے حبیب پاک کے دربار کی حاضری نصیب کرے -

آہ ! ملت اسلامیہ بد نصیب ہے - ہر طرف بربادی و تباہی کے آثار ہیں - مگر کیا یہ ویرانی کسی تازہ تعمیر کا پیش خیمہ ہے :

ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
نے کہ اول کہنہ را ویراں کنند

مرحوم کے اعزا و اقربا کی خدمت میں میری طرف سے دلی ہمدردی کا پیغام بھیجیے ، اور مجھے ان کا پتہ تحریر فرمائیے کہ میں خود بھی انھیں لکھوں -

مخلص
محمد اقبال ، لاہور

○

مولوی نور الاسلام کے نام

مولوی نور الاسلام ، عبدالرحمٰن بجنوری کے والد تھے ـــــ مرحوم کے کتبے کے لیے علامہ نے جو رباعی تجویز کی ، وہ ''پیام مشرق'' (ص ۲۳۲)

۱- اشارہ ہے حضرت یعقوبؑ کی طرف جب ان کا دوسرا عزیز بیٹا بن یامین ، اس کے بھائیوں کے مطابق ، شاہ مصر کے ہاں چوری کے الزام میں قید کرلیا گیا تو حضرت یعقوبؑ جو پہلے ہی یوسف کی جدائی سے پریشان تھے ، اب فرط غم سے بالکل ہی نڈھال ہوگئے - اس موقع پر انھوں نے یہ الفاظ کہے - ترجمہ ہے : ''میں اپنی پریشانی اور اپنے غم کی فریاد اللہ کے سوا کسی سے نہیں کرتا'' - (یوسف : ۸۶)

میں موجود ہے۔ اس کا عکس بھی "الفاظ" کے مذکورہ بالا شمارے میں
شائع ہوا تھا :

مخدومی ، السلام علیکم

میری رائے میں ڈاکٹر عبدالرحمٰن مرحوم کے مزار پر مندرجہ ذیل
رباعی بطور کتبے کے لکھنی چاہیے۔

دلِ من رازدانِ جسم و جان است
مپنداری اجل بر من گران است
چہ غم گر یک جہاں گم شد زچشمم
ہنوز اندر ضمیرم صد جہان است

مخلص محمد اقبال لاہور ۲ ستمبر ۲۰ء

○

ایڈورڈ تھامپسن کے نام

ایڈورڈ تھامپسن آکسفورڈ یونیورسٹی میں بنگالی زبان کا پروفیسر تھا۔
اس نے ایک صحافی کی حیثیت سے دو مرتبہ ہندوستان کا سفر کیا ، دیگر
مشاہیر کے علاوہ علامہ اقبال سے بھی اس کی ملاقاتیں رہیں ۔ کانگریسی
لیڈروں سے اس کے گہرے تعلقات تھے ، اور ہندوستانی سیاسیات کے بارے
میں اس کا نقطۂ نظر کانگریس سے زیادہ قریب تھا ، تھامپسن کے بیانات
زیادہ وقیع قرار نہیں دے جا سکتے (دیکھیے : علامہ اقبال کا خط بنام ایڈیٹر
لندن ٹائمز ، Letters of Iqbal ، ص ۲۱۷ - ۲۱۸ —— اور شریف الدین
پیر زادہ کا مکتوب ، جنگ ، کراچی ۷ ستمبر ۱۹۸۱ء) ۔
تھامپسن کے نام حضرتِ علامہ کے نو خطوط میں سے ، تاحال ہمیں صرف
ایک خط دستیاب ہو سکا ہے ، جو "کتاب نما" (دہلی) کے شمارہ دسمبر
۱۹۸۱ء میں شائع ہوا تھا :

Lahore
4th March 1934,

My dear Thompson,

I have just received your review of my book. It is excellent and I am grateful to you for the very kind things you have said of me. But you have made one mistake which I have to point

out, as I consider it rather serious. You call me [a] protagonist of the scheme called 'Pakistan'. Now Pakistan is not my scheme. The one that I suggested in my address is the creation of Muslim Province in a province having an overwhelming population of Muslims in the North-West of India. This new province will be according to my scheme, a part of the proposed Indian Federation. Pakistan scheme proposes a separate federation of Muslim Provinces directly related to England as a separate dominion. This scheme originated in Cambridge. The authors of this scheme believe that we Muslim Round Tablers have sacrificed the Muslim Nation on the altar of Hindu or the so-called Indian Nationalism.

Yours Sincerely
Mohammad Iqbal

ترجمہ :

لاہور
۴ مارچ ۱۹۳۴ء

مائی ڈیر تھامپسن

میری کتاب۱ پر آپ کا تبصرہ ابھی ابھی موصول ہوا ہے ۔ تبصرہ شاندار ہے ۔ مزید براں آپ نے میرے بارے میں جن لطف آمیز باتوں کا ذکر کیا ، اس کے لیے ممنون ہوں ۔ مگر آپ ایک غلطی کر گئے ہیں ، چونکہ یہ خاصی اہم ہے ، اس لیے اس کی فوری نشاندہی ضروری سمجھتا ہوں ۔ آپ نے مجھے ''پاکستان'' نامی سکیم کا مؤید قرار دیا ہے ۔۲ میں نے اپنے [الہ آباد کے] خطبے میں ایک مسلم صوبے کے قیام کی سکیم تجویز کی تھی ، یعنی ایک ایسا صوبہ ، جس میں ہندوستان کے شمال مغرب میں مسلمانوں

۱۔ تھامپسن نے علامہ اقبال کے انگریزی خطبات (طبع دوم ، مطبوعہ لندن ، ۱۹۳۴ء) پر تبصرہ کیا تھا ۔

۲۔ علامہ اقبال نے زیر نظر خط کے دو روز بعد (۶ مارچ ۱۹۳۴ء کو) راغب احسن کے نام ایک خط میں بھی کم و بیش انھی خیالات کا اظہار کیا ہے (ملاحظہ کیجیے : جنگ ، اقبال ایڈیشن ، ۲۱ اپریل ۱۹۸۲ء)۔

کی واضح اکثریت ہو ۔ یہ نیا صوبہ میری اس سکیم کے مطابق ہوگا ، اور مجوزہ ہندوستانی فیڈریشن کا ایک حصہ۔ پاکستان سکیم میں مسلم صوبوں کا ایک جداگانہ وفاق تجویز کیا گیا ہے جو ایک جداگانہ ڈومینین کی حیثیت سے براہِ راست انگلستان سے وابستہ ہو ۔ یہ سکیم کیمبرج سے شروع ہوئی تھی ۔ اس سکیم کے خالق یہ سمجھتے ہیں کہ گول میز کانفرنس میں شریک ہم مسلمان ممبروں نے مسلم قوم کو ہندوؤں یا نام نہاد مسلم قوم پرستی کی قربان گاہ پر قربان کر دیا ہے ۔

آپ کا مخلص
محمد اقبال

○

محمد عبداللہ العمادی کے نام

اس خط پر کوئی تاریخ درج نہیں ۔ اس میں پٹنہ کے ڈاکٹر عظیم الدین احمد کا ذکر ہے ، جو اورینٹل کالج لاہور کے شعبۂ عربی سے وابستہ تھے ۔ وہ جنوری ۱۹۱۹ء میں ترکِ ملازمت کے بعد پٹنہ چلے گئے ۔ اس اعتبار سے اس خط کا سالِ تحریر اوائل جنوری ۱۹۱۹ء یا ۱۹۱۸ء متعین ہو سکتا ہے ۔ ۱۹۱۸ء اس لیے زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ زیرِ نظر خط میں ، مولانا ظفر علی خاں کی حیدر آباد دکن سے واپسی کا ذکر ہے ، جو ۱۹۱۸ء کا واقعہ ہے ۔

یہ خط حیدر آباد دکن کے رسالے ''شعور'' (اقبال نمبر ، ۱۱ مئی ۱۹۷۳ء) میں شائع ہوا تھا :

ڈیر مولوی صاحب ، السلام علیکم

والا نامہ مل گیا ہے ، جس کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ مجھے آپ کا خط پڑھ کر تعجب ہوا کہ آپ کو ایسے واقعات پیش آئے ، جن کا اشارہ آپ نے کیا ہے ۔ افسوس ہے میری ملاقات مسٹر حیدری سے نہ ہو سکی ۔ اُنھوں نے علی گڑھ سے مجھے تار دیا تھا ، مگر میں لاہور میں نہ تھا ، شملہ میں تھا ۔ ۲۳ ستمبر کو شملہ سے آیا تو ان کا تار ملا ۔ اس اثنا میں وہ علی گڑھ سے حیدر آباد روانہ ہو چکے تھے ۔ اگر ان سے ملاقات ہو جاتی تو میں آپ کے بارے میں خاص طور پر اُن سے ذکر کرتا ۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ اہلِ حیدر آباد آپ کے علم و فضل سے جلد واقف ہو جائیں گے

اور آپ کے وجود کو غنیمت تصور کریں گے ۔ آپ کے چلے جانے سے لاہور کی علمی صحبت کا خاتمہ ہوگیا ۔ ڈاکٹر عظیم الدین بھی شاید چلے جائیں ۔ بس پھر بقول مولانا اکبر : ''یہاں دھرا کیا ہے سوا اکبر کے اور امرود کے''۔ مولوی ظفر علی خاں صاحب سے شملہ میں ملاقات ہوئی تھی ، وہ اب کرم آباد میں ہیں ۔ لوگ چونکہ پہلے سے اُن کی نسبت بدظن ہیں ۔ ان کے حیدر آباد سے واپس آ جانے کے متعلق طرح طرح کی افواہیں اڑ رہی ہیں ۔ ایک حیدر آبادی راوی نے ایک عجیب و غریب واقعہ ان کا بیان کیا یعنی یہ کہ وہ حضور نظام کے دربار میں ''یا امیرالمومنین'' کا نعرہ مار کر بے ہوش ہو گئے تھے ۔ راوی کے طرزِ بیان سے معلوم ہوتا تھا کہ مولوی صاحب کی بے ہوشی مصنوعی تھی ۔ واللہ اعلم ۔ میں نے ان کو جاتے دفعہ کہہ بھی دیا تھا کہ وہ حیدر آباد میں سوائے اپنے کام کے اور کسی کام سے سروکار نہ رکھیں ، مگر افسوس کہ وہ میری نصیحت پر عمل نہ کر سکے ، اور نتیجہ وہی ہوا جس کا مجھے اندیشہ تھا ۔

کیا خوب ، مجھے حیدر آباد کھینچتے ہیں ، یا میرے حیدر آباد آنے کے متوقع ہیں ۔ میں اس فکر میں ہوں کہ آپ لاہور آ جائیں کہ لاہور میں علمی چرچا آپ کے دم سے تھا ۔ مولوی وجاہت حسین آپ کو آفتاب کی ایڈیٹری کے لیے بلانا چاہتے تھے ۔ شاید انھوں نے آپ کو کہا بھی ہو ۔ میری کوشش ہے کہ آپ کو لاہور کے اسلامیہ کالج یا حمیدیہ کالج میں جس کا نصاب زیرِ غور ہے ، پروفیسری مل جائے ۔ بہرحال جو خدا کو منظور ہوگا ، ہو رہے گا ۔

مولوی صدر الدین پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور کو میں نے اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ گولزیر نے ، جو تنقید احادیث کی ، کی ہے ، اسے اردو میں ترجمہ کر ڈالیں ۔ اگر آپ یہاں ہوتے تو گولزیر کی تنقید کی تردید میں آپ سے گراں بہا مدد ملتی ۔ تاہم جو کچھ مجھے معلوم ہے ، مولوی صاحب کی خدمت میں حاضر کر دیا جائے گا ۔ حیدر آباد میں کہیں خواجہ کرمانی کے دیوان کا قلمی نسخہ ملے تو مطلع کیجیے کہ آیا قیمتاً مل سکے گا ، یا مالک نسخہ نقل کر لینے کی اجازت دے گا ۔

زیادہ کیا عرض کروں ۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔ کیا آپ مہاراجہ سرکشن پرشاد سے بھی ملے ؟ وہ بھی اہلِ علم کے بڑے قدر دان ہیں ۔ لاہور میں سردی آ رہی ہے ۔ اب شہر کی رونق دوبالا ہو جائے گی ۔

وہ کل شام یہاں آئے تھے ، مگر افسوس کہ میں مکان پر موجود نہ تھا ۔

مخلص

محمد اقبال

○

ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن کے نام

علامہ اقبال ، گورنمنٹ کالج لاہور کے زمانۂ ملازمت میں ، ۱۹۰۵ء میں تین سال کی رخصت پر اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان چلے گئے ۔ لاہور سے وہ ستمبر ہی میں روانہ ہو گئے تھے (۲۵ ستمبر کو کیمبرج پہنچے اور یکم اکتوبر کو ٹرینٹی کالج میں داخلہ لیا) اُن کی مدتِ رخصت کا آغاز یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے ہوا ـــــ انھوں نے جون ۱۹۰۷ء میں کیمبرج سے بی اے اور نومبر ۱۹۰۷ء میں میونخ سے پی ایچ ڈی کر لیا ۔ اس دوران میں انھوں نے لنکنز اِن میں داخلہ لے رکھا تھا ۔ جلد ہی انھوں نے محسوس کیا کہ بیرسٹری کی تکمیل کے بعد ، واپس وطن پہنچ کر ، اُن کے لیے معلمی کی نسبت ، وکالت کا پیشہ اختیار کرنا کئی اعتبار سے سودمند ہوگا ، چنانچہ ۲۲ جنوری ۱۹۰۸ء کو انھوں نے ، مندرجہ ذیل خط پر مبنی ، اپنا استعفٰی ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن پنجاب کو روانہ کیا ۔ اس خط کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے اقبال کے ترکِ ملازمت کی صحیح تاریخ اور اس کی نوعیت پہلی بار سامنے آتی ہے ۔ اقبال کی اپنی تحریر میں یہ خط ، ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان کے جرنل (اکتوبر ۱۹۷۷ء) میں ، ڈاکٹر ایم جہانگیر خاں نے شائع کرایا تھا :

To
The Director
Public Instruction of Punjab,
Lahore

Sir,

I beg permission respectfully to resign my post of Asstt. Professor of Philosophy, Government College Lahore from which leave of absence for three years (without pay) was granted to me on October 1st 1905.

Private circumstances render it inexpedient for me to

continue in the teaching Profession and in combent upon me to adopt another Profession. At the same time I desire to express my gratitude for the honour that was done me when the post was conferred upon me, and for the kind consideration that allowed me to retain a lien upon my appointment during the period of my studies in Europe.

I am,
Sir,
Yours most obedient servant
Shiekh Mohammad Iqbal, M.A.
Asstt. Professor of Phil.
Government College Lahore
On leave
c/o Messers Thomas Cook & Sons
Ludgate Circus
London E. C.

22nd Jan. 1908.

ترجمہ :

بہ خدمت ڈائرکٹر صاحب
پبلک انسٹرکشن پنجاب
لاہور

جناب والا ،

مؤدبانہ گذارش ہے کہ میں گورنمنٹ کالج لاہور کی ، اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ کی اسامی سے استعفیٰ پیش کرنے کی اجازت چاہتا ہوں ۔ میں اس اسامی سے یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے تین سال کی رخصت (بلا تنخواہ) پر ہوں ۔

ذاتی حالات کی بنا پر معلمی کا پیشہ اپنائے رکھنا میرے لیے چنداں سودمند نہیں ہے ، اور میں کوئی اور پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوں ۔ اس کے ساتھ ہی میں اس اعزاز پر ، اظہارِ تشکر ادا کرنا چاہتا ہوں ، جو مجھے [اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ کے اس] منصب پر فائز کر کے بخشا گیا تھا ۔ پھر یہ کہ یورپ میں میرے عرصۂ زیرِ تعلیم میں [اس اسامی پر] مجھے اپنا

استحقاق برقرار رکھنے کی اجازت بھی مرحمت کی گئی ۔

میں ہوں ،
جناب والا ،
آپ کا انتہائی اطاعت گزار
شیخ محمد اقبال ، ایم ۔ اے
اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ
گورنمنٹ کالج لاہور
رخصت پر :
معرفت : میسرز تھامس کک اینڈ سنز
لڈگیٹ سرکس ، لندن ، ای ۔ سی

۲۲ جنوری ۱۹۰۸ء

○

شیخ اعجاز احمد کے نام

علامہ اقبال کے برادر زادے شیخ اعجاز احمد (پسر شیخ عطا محمد) کے نام مندرجہ ذیل خطوط ، مکاتیب اقبال کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ہیں ۔ پہلا خط (۲۴ جون ۱۹۱۴ء) مکتوب الیہ کی میٹرک میں کامیابی کے موقع پر لکھا گیا ۔ ۸ جولائی ۱۹۱۹ء کے مکتوب میں موٹر والے نواب صاحب سے مراد غالباً نواب ذوالفقار علی خاں (مالیر کوٹلہ) ہیں ۔

دوسرے خط میں ایک جگہ ، علامہ اقبال سے جلدی میں ایک لفظ چھوٹ گیا ، اسے قلابین [ ] میں درج کیا گیا ہے ۔ ان خطوط کے عکس ''یادگار اقبال'' (مرتبہ : یعقوب توفیق) کراچی ، میں شائع ہوئے تھے ۔ یہ مجموعہ کمیاب ہے ۔

(۱)

لاہور ، ۲۴ جون ۱۹۱۴ء

عزیز از جان اعجاز طال عمرہٗ ،

تمہارا نتیجہ کل نکلا تھا ، مگر مجھے علم نہ ہوا کہ نتیجہ نکل گیا ہے ۔ آج پتہ ہوا [کذا] تو میں یونیورسٹی گیا ، اور تمہارا نام کامیاب طلبا میں دیکھ کر نہایت خوشی ہوئی ۔ گھر آیا کہ تم کو تار دوں مگر میز پر تمہارا کارڈ پڑا پایا ۔ الحمد للہ کہ تم نے پہلی منزل طے کر لی ہے ۔ تمہارے نمبر ۴۲۰ ہیں ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تم تھرڈ ڈویژن میں پاس

ہوئے ہو ۔ ایف اے کے لیے اس سے زیادہ محنت و توجہ کی ضرورت ہوگی ۔ میں دعا کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ تمھیں ہمیشہ اسی طرح کامیاب کرتا رہے ۔ ایف اے کورس کی فہرست بنا کر مجھے ارسال کرنا ۔ ممکن ہے ، بعض کتابیں گھر میں موجود ہوں ۔ ان کے خرید کرنے کی ضرورت نہ ہوگی ۔ میری رائے میں یہ بہتر ہے کہ تم ابھی دو سال اور سیالکوٹ میں رہ لو اور وہاں کے سکاچ مشن کالج میں داخل ہو جاؤ ، اور نیز یہ بھی لکھو کہ کون کون سے مضمون امتحان ایف اے کے لیے لینا چاہتے ہو ۔ یہ یاد رکھو کہ تم اب کالج میں داخل ہوا چاہتے ہو ۔ تمھارا بچپن کا زمانہ گزر گیا ہے ۔ کالج کے لڑکے جنٹلمین سمجھے جاتے ہیں ، نہ لڑکے ۔ یہ مرحلہ ایف اے کا مشکل ہے ۔ شروع سے ہی توجہ اور بلاناغہ کام کرنا چاہیے ۔ تین گھنٹے ہر روز پڑھائی کافی ہے ، بشرطیکہ باقاعدہ ہو ۔ ایف اے میں کم از کم تم کو سیکنڈ ڈویژن میں پاس ہونا چاہیے ۔ بی اے کے واسطے تم کو گورنمنٹ کالج میں داخل کرا دیا جائے گا ۔ اپنے ابا سے میرا سلام کہنا اور ان کو میری طرف سے بہت بہت مبارک باد دینا ۔ علیٰ ہذا القیاس والد مکرم اور والدہ کی خدمت میں بھی مبارک باد کہنا ۔ والسلام

محمد اقبال

(۲)

لاہور ، ۲۶ جون ۱۹۱۶ء

برخوردار اعجاز طال عمرہ‘

آج صبح مستری نور دین سیالکوٹ سے آیا تھا ۔ وہ کہتا تھا کہ سیالکوٹ سے وزیر آباد تک تو کوئی دقت سفر کی نہیں ہے ، مگر وزیر آباد سے لاہور تک آنے [میں] بہت دقت ہے ۔ وہاں سے پرمٹ لینا چاہیے اور پرمٹ لینے پر بھی یقین نہیں کہ گاڑی میں جگہ مل جائے ۔ اس معاملے کی تحقیق کر کے مجھے خط لکھو ، کیونکہ ۲۰ جولائی کو مجھے پٹیالہ جانے کے لیے سیالکوٹ سے واپس آنا ہوگا ۔ اگر واپس آنے میں دقت ہو تو پھر میں سب کام کر کے آؤں تاکہ دو ماہ تک پھر واپس آنا نہ پڑے ۔ والد مکرم کی خدمت میں آداب ۔ بچوں کو پیار ۔

محمد اقبال

(۳)

عزیز اعجاز کو ، بعد دعا کے ، واضح ہو تمہارا تار مل گیا ہے ، جس سے اطمینان ہوا ۔ بھائی صاحب کا تار بھی رات کو آیا تھا ، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ جلد سیالکوٹ جاؤ کہ والد مکرم علیل ہیں ۔ اگر تمہارا تار مجھے نہ مل چکا ہوتا تو میں کل ہی روانہ ہوتا ، لیکن فرصت ۴ اگست کو ہوگی ۔ بہرحال والد مکرم کی خدمت میں عرض کرنا ۔

میں ۵ اگست کی شام کو یہاں سے روانہ ہو کر ان کی خدمت میں پہنچوں گا ۔ تم اسٹیشن پر آ جانا ۔ باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے ۔ والسلام

محمد اقبال لاہور
۲ اگست ۱۹۱۸ء

(۴)

لاہور ، ۸ جولائی ۱۹۱۹ء

برخوردار اعجاز کو ، بعد دعاے عمر درازی کے ، واضح ہو تمہارا خط مل گیا تھا ۔ طاہر دین پھر پشاور گیا ہے ۔ کل امید ہے ، واپس آ جائے گا ۔ تمہارے ابا کا خط بھی آج آیا تھا ۔ وہاں ہر طرح خیریت ہے ۔ طاہر دین بھی زبانی پیغام خیریت کا لے آئے گا ۔ اس سے پیشتر بھی طاہر دین گیا تھا ۔ اس کے متعلق پہلے لکھ چکا ہوں ۔

میں انشاءاللہ ۹ ۲ جولائی کو یہاں سے سیالکوٹ آنے کا قصد رکھتا ہوں ۔ اگر ریل کے سفر کی حالت بدستور رہی ، تو موٹر کے لیے تم کو تار دوں گا یا خط لکھ دوں گا ، لیکن یہ معلوم ہونا چاہیے کہ آیا موٹر میں اتنے آدمیوں کے لیے جگہ ہوگی ۔ پھر کچھ تھوڑا بہت اسباب بھی ہوگا ۔ معلوم نہیں بھائی کرم الٰہی کے موٹر میں کتنے آدمی بیٹھ سکتے ہیں ۔ تین آدمی تو ہم ہوں گے ۔ دو نوکر یعنی کھانا پکانے والی عورت اور اس کی لڑکی ۔ ان سب کے علاوہ تم اور موٹر ہانکنے والا ، کل سات آدمی ہوئے ۔ دو تین ٹرنک اسباب بھی ہوگا ۔ غرض کہ تم یہ سب امور پہلے دیکھ کر مجھے مطلع کرو کہ آیا اس موٹر میں اس قدر وسعت ہے ، اگر ہو تو جب میں لکھوں تم موٹر لے کر آ جانا ۔ یہاں سے سیالکوٹ تک گجرانوالہ کے راستے

صرف تین چار گھنٹے کا سفر ہے ۔ صبح پانچ بجے چل کر ۸ یا ۹ بجے سیالکوٹ پہنچ سکتے ہیں ۔ پٹرول وہیں سے خرید لینا ، قیمت ادا کر دی جائے گی ، کیونکہ ممکن ہے یہاں سے نہ ملے یا گراں ملے ۔

میں نے آج نواب صاحب کو بھی شملہ خط لکھا ہے کہ ان کا موٹر مرمت ہو کر سفر کے قابل ہوا یا نہ ہوا ۔ امید نہیں کہ ہوا ہو کہ یہاں پر ان کے آدمیوں سے آج کل کوئی نہیں ہے ۔ مذکورہ بالا امور کے متعلق مجھے جلد آگاہی دو ۔ انشاءاللہ سردیوں میں شاید میں اپنا موٹر خرید لوں گا ۔

باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ والد مکرم کی خدمت میں میری طرف سے آداب کہیں ۔ تم اپنے نتیجۂ امتحان[1] کی طرف سے مطمئن رہو ۔ انشاءاللہ ضرور کامیاب رہو گے ۔ اب یہ سوچنا چاہیے کہ ایم اے میں کون سا مضمون لو گے ۔ باقی خیریت ہے ۔ وسیمہ کو پیار

محمد اقبال لاہور

○

شیخ نور محمد کے نام

ذیل کے دو خط ، علامہ کے والدِ مکرم شیخ نور محمد (وفات : ۱۷ اگست ۱۹۳۰ء) کے نام ہیں ۔ ان کے عکس بھی ''یادگارِ اقبال'' (مرتبہ : یعقوب توفیق) میں شائع ہوئے تھے ۔

(۱)

قبلہ و کعبہ ام ، السلام علیکم

آپ کا خط مل گیا ہے ۔ الحمدللہ کہ خیریت ہے ۔ یہاں پر بھی خدا کے فضل سے ہر طرح خیریت ہے ۔ بھائی صاحب کا خط بھی آیا تھا ۔ وہ بھی خیریت سے ہیں ۔ اعجاز کے متعلق جو کچھ میں نے عرض کیا ہے ، وہی ٹھیک معلوم ہوتا ہے اور میرے باقی دوستوں نے بھی اس رائے سے اتفاق کیا ہے ۔ اگر اس نے محنت کر کے یہ امتحان پاس کر لیا تو مجھے یقین ہے آیندہ زندگی میں بہت فائدہ اُٹھائے گا ۔ اگر پریکٹس نہ بھی کرے تو بھی ملازمت کے حصول میں آسانی ہوگی ۔ بھائی صاحب کا خط ابھی اس

۱- بی اے ۔

بارے میں نہیں آیا اور نہ یہ معلوم ہوا کہ اعجاز کی رائے کیا ہے ۔[1]

بارش یہاں پر بھی ہوئی ہے ۔ ہوا کا زور کم ہوگیا ہے اور وہ ۔۔۔[2] نہیں رہی مگر بارش کچھ بہت زیادہ نہیں ہوئی ۔ مطلع ابر آلود ہے ۔ اُمید ہے کہ اور بھی برسے گا ۔ پشاور میں بھی ابھی کچھ بہت بارش نہیں ہوئی ۔ بھائی صاحب کے خط سے معلوم ہوا تھا کہ تھوڑی سی بارش ہوگئی ہے ۔ باقی خیریت ہے ۔

والسلام

محمد اقبال لاہور

۲۰ جولائی ۱۹۱۹ء

(۲)

قبلہ و کعبہ ام ، السلام علیکم

آپ کا خط مل گیا ہے ۔ اعجاز کا خط بھی آیا تھا ، لیکن آپ کی علالت طبع سے تردد ہے ۔ اعجاز کا خط بھی آیا تھا ۔ میں نے اُسے لکھا ہے کہ آپ کی خیریت سے آگاہ کرے ۔ گاڑی کا انتظام ہو جائے گا ۔ آج باقاعدہ درخواست کروں گا ۔ اُمید ہے کہ تین دن میں گاڑی ملے گی ۔ پھر میں انشاءاللہ حاضرِ خدمت ہوں گا اور سب کو ہمراہ لاؤں گا ۔ باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ اپنی خیریت سے آگاہ فرمائیے ۔

بچوں کو دعا ۔

والسلام

محمد اقبال ، ۲۲ اگست ۱۹۱۹ء

لاہور

○

۱۔ علامہ اقبال نے اپنے والد صاحب کے نام ۱۶ جولائی ۱۹۱۹ء کے خط (خطوطِ اقبال : ص ۱۳۹) میں لکھا تھا کہ اعجاز احمد کے لیے ایل ایل بی کرنا زیادہ مفید ہوگا کیوں کہ وکیل کا کام اگر بہت نہ بھی ملے تو دو اڑھائی سو روپیہ ماہوار کما لیتا ہے — یہاں اسی طرف اشارہ ہے ۔

۲۔ لفظ پڑھا نہیں جا سکا ۔

مولانا ظفر علی خاں کے نام

مولانا ظفر علی خاں ، مدیر ''زمیندار'' نے ۱۹۳۶ء میں تیسری بار ''زمیندار'' جاری کیا ، اس کے ابتدائی تین شمارے علامہ اقبال کی خدمت میں ارسال کیے ، جواباً علامہ نے اُنھیں مندرجہ ذیل مراسلہ لکھا ۔ یہ مراسلہ ''زمیندار'' (۲۹ جون ۱۹۳۶ء) میں شائع ہوا تھا ، پروفیسر جعفر بلوچ نے ''زمیندار'' سے دریافت کرکے اپنے مضمون ''علامہ اقبال اور ظفر علی خاں'' (مرغزار ، ظفر علی خاں نمبر ، ۱۹۸۲ء) میں شامل کیا :

[۲۶ جون ۱۹۳۶ء]

ڈیر مولانا ظفر علی خاں ، السلام علیکم

''زمیندار'' کے تین نمبر جو آپ نے بہ کمال عنایت ارسال فرمائے تھے ، مجھے مل گئے ہیں ۔ اس عنایت کے لیے بہت شکرگزار ہوں ۔ مجھے یقین ہے کہ ''زمیندار'' کے اجرائے مکرر سے ملک کے ادب ، صحافت اور سیاسیات میں مزید اضافہ ہوگا ۔ جو تجویز آپ نے اس کے [کذا] بنیاد کو زیادہ مضبوط کرنے کے لیے اختیار کی ہے ، میں اس میں کامیابی کے لیے دستِ بدعا ہوں ۔

اُمید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔

مخلص
محمد اقبال

فکر اقبال کے تہذیبی رویے

جیلانی کامران

(۱)

اقبال کی شاعری میں ایسے کئی واضح اشارے بخوبی دکھائی دیتے ہیں جن سے اقبال کے تہذیبی رویوں کو اخذ کیا جا سکتا ہے ۔ خاص طور پر تہذیبِ مغرب اور تہذیبِ نو کے حوالے سے جن تہذیبی رویوں کا علم ہوتا ہے وہ مغربی بود و باش اور مغربی اندازِ تمدن کو قبول نہیں کرتے ۔ اور ان سے جس نوع کی انسانی زندگی پیدا ہوتی ہے اُس کی نفی کرتے ہیں ۔ آزادیٔ نسواں کے بارے میں اقبال کا تہذیبی رویہ بے حد محتاط اور مشروط ہے ۔ "جاوید نامہ" میں افرنگین کے نام سے جو نسوانی پیکر ظاہر ہوتا ہے وہ بیک وقت آزادیٔ نسواں کی تنقیدی[1] رودار بھی ہے اور مغربی فکری کیفیت کی علامت بھی ہے ۔ افرنگین کے طلسم سے مغرب کا انسان ہر اعتبار سے مجروح دکھائی دیتا ہے ۔ اور فکرِ اقبال کے مطابق یہ امر بآسانی ذہن نشین کیا جا سکتا ہے کہ جو تہذیبی رویے افرنگین کی کافری اور ہلاکت تک پہنچتے ہیں اُن سے انسان باقی نہیں رہتا ۔ جسم روح کا تابوت بن جاتا ہے اور زمین سے آسمان تک ہر سچائی انسان کی دسترس سے دور چلی جاتی ہے ۔ مغرب کا مرکزی تہذیبی رویہ جسم اور روح کی دوئی پیدا کرتا ہے ۔ مشین کی جبریت کو قائم کرتا ہے اور گھرانے کو بکھیر دیتا ہے ۔ فکرِ اقبال ایسے تہذیبی رویے کو انسان کے لیے مضر قرار دیتا ہے اور مسلمان اقوام کو اس تہذیبی رویے کی پیروی سے خبردار کرتا ہے !

تاہم اقبال کا فکری نقطۂ نظر تاریخی حقیقتوں کو فراموش نہیں کرتا ۔

۱۔ دوشیزۂ مریخ در شہر مرغدین کو افرنگین کے ساتھ شامل کرنے سے یورپی تہذیبی رویے کی تصویر ظاہر ہوتی ہے ۔

غالباً اسی لیے اقبال کے فکری منظر میں اپنے عہد کی تہذیبی صورت کا واضح اظہار بھی ملتا ہے۔ خطباتِ مدراس کے آغاز ہی میں اقبال اس کیفیت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے:

''عصرِ حاضر کی تاریخ کا سب سے قابلِ ذکر واقعہ یہ ہے کہ عالمِ اسلام بڑی تیز رفتاری سے روحانی طور پر مغرب سے متاثر ہو رہا ہے۔ اس عمل میں یقیناً کوئی برائی نہیں ہے؛ کیونکہ مغرب کی فکری اساس کے بعض اہم پہلو حقیقت میں اسلامی تہذیب ہی نے دریافت کیے تھے۔ ہمارے لیے تشویش کی بات صرف یہی ہے کہ کہیں مغرب کی بیرونی چمک دمک ہماری نظروں کو خیرہ نہ کر دے اور ہم اس کلچر کی اصل سچائیوں تک پہنچنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔۔۔''

فکرِ اقبال کا یہ رویہ (جس سے تہذیبی رویوں کی ساخت ممکن ہے) دراصل مسلمانوں کو انسانی تہذیب کے عالمی ماحول سے متعارف کرتا ہے۔ لیکن ایسا تعارف اس اعتبار سے مشروط بھی ہے کہ فکری رویے جن سے تہذیبی رویے صورت اخذ کرتے ہیں، بنیادی سچائیوں کے ادراک کے بغیر نامکمل اور ادھورے (اور اس طرح مسلمانوں کے لیے ضرر رساں) ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس تہذیبی صورتحال کو واضح کرنے کے بعد اور افرنگین اور دوشیزۂ مریخ کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ، فکرِ اقبال جس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی ضمیر، مکمل انسانی شخصیت کی نمائندگی کرتی ہے۔ مسلمان عقلِ محض کی پیروی کو نامکمل حصولِ علم قرار دیتے ہیں۔ اور اُن کی تہذیبی شخصیت زندگی کو باقاعدہ مشاہداتی حقیقت تصور کرتی ہے۔ حصولِ علم، جس سے فکری اور تہذیبی رویے وضع ہوتے ہیں اصل میں حواس، عقل اور محسوساتِ قلب کے مربوط رشتے سے ممکن ہوتا ہے۔ اور غالباً ماضی میں جب سے یہ مربوط رشتہ حالات کے زیرِ اثر شکست و ریخت سے متاثر ہوا ہے، مسلمانوں کے فکری اور تہذیبی رویے اپنی تخلیقی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں۔

(۲)

اس امر سے بہت کم اختلاف ہوگا کہ اقبال کا تمام تر زاویۂ نظر فکری ہے۔ اور فکری دائرۂ کار ہی سے اُن کے دوسرے رویے مرتب ہوتے ہیں۔ اس لیے جب وہ تہذیبی رویوں کے بارے میں غور کرتے ہیں تو

اُس وقت بھی ان رویوں کے پیچھے موجود فکری اجزا ہی اُن کی توجہ کا مرکز بنتے ہیں ۔ تاہم جہاں تک فکرِ اقبال میں مضمر تہذیبی رویوں کا تعلق ہے یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال تین مختلف زاویوں سے ان رویوں کو زیرِ بحث لاتے ہیں ۔ ان میں پہلا تناظر مسلمانوں کے ماضی سے تعلق رکھتا ہے ۔ دوسرا عہدِ حاضر کی مغربی تہذیب کا منظر ہے ۔ اور تیسرا اُس مستقبل کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے جو یقینی طور پر عالمِ اسلام کی عصری تاریخ میں آشکار ہونے کو ہے ۔ اس تین طرفہ منظر نامے میں مخاطب مسلمان ہیں ۔ لیکن اصل میں انسانی ذہن کی نشوونما اُن کا موضوع ہے اور تصورات کا قائم کردہ ماحول اس موضوع کی وضاحت کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے مطالعے سے جو بات واضح ہوتی ہے یہ ہے کہ افکار اور کردار کا باہمی رشتہ تہذیب و تمدن کے لیے مرکزی اہمیت کا حامل ہے ۔ افکار کی افزائش کے رک جانے سے تہذیب اپنی زندگی سے محروم ہو جاتی ہے ۔ اور وہ تہذیبی رویے جن سے تہذیب کے ادارے اور تہذیب کے آداب و سلوک مرتب ہوتے ہیں انسانوں کے لیے فائدہ مند ثابت نہیں ہوتے ۔ اس اعتبار سے فکرِ اقبال میں افکار اور کردار کے باہمی رشتے کے مابین انسان ظاہر ہوتا ہے جسے اقبال اپنی اصطلاح میں 'خودی' سے موسوم کرتے ہیں[۲] ۔

جس تین طرفہ منظر نامے کا ذکر کیا گیا ہے اس میں مسلمان اپنی عصری تاریخ کے ساتھ ایک نئی اور بدلی ہوئی دنیا میں وارد ہوتے دکھائی دیتے ہیں جو عصرِ حاضر سے پیدا ہوتی ہے اور آئندہ زمانے کے آفاق تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہے ۔ اقبال اس وسیع تر دنیا میں مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کا جائزہ لیتے ہیں اور صرف اس ایک بات کے باعث کہ تہذیبی رویوں کی افادیت اور ان کا مقام اُن کی نظر میں کیا ہے ، اس امر کو فراموش کرنا مشکل ہے کہ خطباتِ مدراس میں ایک بے حد خیال انگیز لیکچر ،مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کے بارے میں ہے ۔ تاہم اس ضمن میں غور طلب یہ امر بھی ہے کہ اقبال تہذیب کی وضاحت کے لیے کلچر کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ اور کلچر اپنے انگریزی مفہوم کی بجائے جرمن معانی کے زیادہ قریب دکھائی دیتا ہے ۔ اقبال کی نگاہ میں کلچر زندہ تصورات کے سلسلے کو نمایاں کرتا ہے اور ایسی فکری فضا فراہم کرتا ہے جو

۲- وضاحت کے لیے دیکھیے خطبات مدراس کا پہلا لیکچر ۔

انسان کو اپنی پسند کی دنیا (جہانِ تازہ) تعمیر کرنے میں مدد دیتی ہے۔

(۳)

فکرِ اقبال میں کلچر کی اصطلاح بنیادی نوعیت کی حامل ہے۔ اور فکری طور پر کلچر اُن رویوں کی نشاندہی کرتا ہے جن سے قوموں کی تہذیب نمو پذیر ہوتی ہے۔ اسی لیے میں نے کلچر کو اس کے جرمن مفہوم میں قبول کرنے پر اصرار کیا ہے اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پچھلے تیس برسوں کے دوران کلچر کے معانی میں بھی کافی تبدیلی ہوئی ہے۔ اور کلچر مظاہراتی شکل اختیار کر گیا ہے۔ فکرِ اقبال میں کلچر تہذیب کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح تہذیب کا باطن بنتا ہے۔ فکرِ اقبال میں کلچر اور تہذیب دو الگ تصور ہیں اور ان کے درمیان انسان واقع ہے۔ جس نوع کا کلچر ہوگا اُسی نوع کا انسان ظاہر ہوگا اور ایسے انسان سے اُسی نوع کی تہذیب وقوع پذیر ہوگی۔ انسانی اور تہذیبی رویے دراصل کلچر مرتب کرتا ہے اور ایک اعتبار سے یہ رویے کلچر کا پرتو ہوتے ہیں۔ مسلم کلچر کے مطالعے کے آغاز ہی میں اقبال مسلمانوں کے کلچر کی وضاحت کے لیے مولانا عبدالقدوس گنگوہی کا ذکر کرتے ہیں اور مسلم کلچر کو ایک نئی دنیا کی تخلیق کا اصول قرار دیتے ہیں۔ نبوت ایک نئی دنیا تخلیق کرتی ہے اور مسلم کلچر سنتِ نبوی کی پیروی میں ہر زمانے ہیں اس نئی دنیا کو برابر ایک جہانِ تازہ کی صورت فراہم کرتا ہے۔ مسلم کلچر انسانوں کی فلاح کا کلچر ہے اور اس کی ذمہ داریاں اُس وقت تک پوری نہیں ہوتیں جب تک کہ انسانوں کے لیے جہانِ نو پیدا نہیں ہوتا۔ مسلم کلچر کے لیے دنیا وہ خام شے ہے جس سے انسان کی بہتر زندگی رونما ہوتی ہے۔ فکرِ اقبال میں خارجی دنیا مسلم کلچر کی رونمائی کی دنیا ہے۔

اس خارجی دنیا کو مسلمانوں کے لیے قابلِ توجہ اور قابلِ تسخیر قرار دینے کے لیے فکرِ اقبال ختمِ نبوت کے دینی نظریے سے انسانی تہذیبی اور فکری نظریے کو اخذ کرتا ہے۔ اور اس طرح ختمِ نبوت سے ایک بااعتماد انسانی دورِ تہذیب کی ابتدا مراد لیتا ہے۔ اس طرح اس دینی نظریے کی مدد سے جو تہذیبی رویہ پیدا ہوتا ہے اُس تہذیبی رویے کا انسان، فکرِ اقبال میں مسلمان کا اسم اختیار کرتا ہے۔ اور اقبال اُسے مسلم کلچر کے ظہور کے لیے اپنے افکار میں مرکزی مقام دیتے ہیں۔ خارج کی دنیا کو

جہانِ نو میں بدلنے کی تہذیبی قدر معراجِ نبوی سے صادر ہوتی ہے اور اس جہانِ نو کو تہذیبِ انسانی میں ڈھالنے کی ذمہ داری اُس اصول سے برآمد ہوتی ہے جسے ختمِ نبوت کا دینی نظریہ انسان کے لیے لازم قرار دیتا ہے۔ مسلم کلچر اپنے تہذیبی رویوں میں خارج کی دنیا کے ساتھ بااعتماد انسان کا ایک ایسا رشتہ قائم کرتا ہے جو ہمیشہ متحرک رہتا ہے۔

(۴)

انسان کے تہذیبی رویوں میں خارجی دنیا کے ساتھ انسان کا رشتہ عموماً ایک جانا پہچانا رشتہ ہے۔ اور عصرِ حاضر کے تہذیبی رویوں میں اس رشتے کی پہچان بھی دشوار نہیں ہے۔ اور اس رشتے کی مدد سے زمانۂ حاضر کے انسان نے جو کامیابیاں حاصل کی ہیں اُن سے ہم سب آشنا بھی ہیں۔ تاہم کلچر کے ضمن میں اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کلچر ایک جامع نقطۂ نظر کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور تہذیبی رویے اس جامع نقطۂ نظر سے اپنی صداقت اخذ کرتے ہیں۔ فکرِ اقبال اسلامی تہذیبی رویے کو غیر کلاسیکی قرار دیتا ہے اور اس طرح عقلِ محض کو ادراکِ حقائق کا واحد ذریعہ سمجھنے سے اختلاف کرتا ہے۔ عقلِ محض کی رہنمائی میں انسان اپنے خارجی ماحول کی دریافت اور تسخیر میں کامیاب ضرور ہوتا ہے، لیکن وہ اپنی کائنات میں صرف اپنا ہی شعور حاصل کرتا ہے۔ اور آخرکار منطقی اثباتی فلسفے سے گزرتا ہوا، ذہن اور جسم کی دوئی تک پہنچتا ہے اور اُسے صرف اپنی تنہائی اور اپنے اکیلے پن کا عرفان ہوتا ہے۔ انسان کے تہذیبی سفر کا ایسا آشوب فکرِ اقبال کا پس منظر مرتب کرتا ہے۔ اور اس پس منظر کی موجودگی میں فکرِ حقیقتِ مطلق (وجودِ مطلق) کو انسانی محسوسات کے قریب تر لانے کے لیے قرآنی تعلیمات کے اُن نمایاں اصولوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کائنات کو انسانی غور و فکر کے لیے مقدم ٹھہراتے ہیں۔ فکرِ اقبال اس حوالے سے اسلامی فلسفے کے اُن موضوعات کو جو علمِ توحید سے تعلق رکھتے ہیں، علمِ کائنات کے موضوعات قرار دیتا ہے اور اس طرح انسان کے خارجی دنیا کے ساتھ رشتوں کو ایک جانب معرفتِ وجودِ مطلق کے لیے مددگار ٹھہراتا ہے اور دوسری طرف انسان کو دریافتِ کائنات کی ذمہ داری سونپتا ہے۔ فکرِ اقبال کا بنیادی تہذیبی رویہ اس اعتبار سے دریافتِ کائنات کا رویہ ہے جو انسانی شعور کو معرفتِ وجودِ

مطلق سے آگاہ کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے اس مقام پر نظری تصوف اور عقل اور حواسی ادراک کا امتزاج دکھائی دیتا ہے ، اور اس امتزاج سے خارج کا ہر تجربہ ، مشاہدے ، استدلال اور نتائج کی ترتیب سے بہرہ مند ہوتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے مطابق مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کی بنیاد دریافت کائنات کے انسانی رشتے پر قائم میں جو ہر[۳] شے کو قابلِ غور اور ہر واقعے کو قابلِ شناخت تصور کرتا ہے اور اس طرح جس تہذیبی سفر کی ابتدا کرتا ہے وہ محدود سے غیر محدود ، موجود سے غیر موجود اور معلوم سے غیر معلوم کی دریافت کرتا ہے ۔ اس تہذیبی رویے اور انسانی سفر سے جہان فلسفہ' اقبال کی زبان میں 'کشودِ ذات' ممکن ہوتا ہے وہیں 'خودی' اپنے ماحول پر محیط ہوتی ہے ۔ اور انسانی تہذیب اپنے لیے جہانِ نو پیدا کرتی ہے ۔

مسلمانوں کے اس تہذیبی رویے (دریافتِ کائنات) سے جہان انسان محدود اور غیر محدود اور معلوم اور غیر معلوم کے مابین تخلیقی رابطے کو قائم کرتا ہے جس تہذیبی سفر کی ابتدا ہوتی ہے وہ غیر محدود ، غیر موجود اور غیر معلوم کی دریافت اور شناخت کرتے ہوئے جس اعلیٰ مسرت سے آشنا ہوتا ہے وہ خوشی صرف کسی ایک فرد یا کسی ایک گروہ یا کسی ایک قوم کے لیے خوشی ثابت نہیں ہوتی بلکہ اپنے عہد کے تمام انسانوں کو اس خوشی میں شریک کرتی ہے ۔ اور اس طرح دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ بنی نوع انسان کے لیے ارفع مسرتوں کی بشارت فراہم کرتا ہے ، اور ایک مسکراتی ہوئی دنیا ظاہر ہوتی ہے ۔ فکرِ اقبال اس مسرت کو تصوفِ عالیہ کے سیر و سلوک سے نسبت دیتا ہے ۔

(۵)

دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ ایک پہلے سے معلوم اور ایک قدیم سے موجود طرزِ ادراک کی بتائی ہوئی دنیا میں سازگار نتائج پیدا نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ پہلے سے معلوم جغرافیے میں انسان کی عام فہم خواہشات تو پوری ہو سکتی ہیں اُس کے کشودِ ذات کی صورت پیدا نہیں ہوتی ۔ اس لیے

۳۔ مسلمانوں کے فلسفے میں 'شے' ایک 'چیز' بھی ہے اور ایک 'واقعہ' بھی ہے ۔

دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ اپنے ہر تخلیقی اظہار اور تخلیقی سفر کے دوران انسانی زندگی کے لیے نیا ماحول ، نیا مفہوم اور نیا شعور حاصل کرتا ہے اور اس طرح ، انسان کے لیے دنیا کی ایک نئی اور بہتر شکل کو آشکار کرتا ہے ۔ دریافتِ کائنات کا رویہ زمانے کے بطن سے نئے زمانے کو ظاہر کرتا ہے ۔ اس رویے کے بغیر انسان کی دنیا جامد اور بے جان ہو جاتی ہے ۔ قومیں بوڑھی ہو جاتی ہیں ۔ اُن کے ادارے کمزور ہو جاتے ہیں اور اُن کے لکھے ہوئے اور سنے ہوئے الفاظ پژمردہ ہو جاتے ہیں ۔ قوموں کی زندگی میں خزاں کا موسم اُس وقت ظاہر ہوتا ہے جب وہ دریافتِ کائنات کے تہذیبی رویے سے محروم ہو جاتی ہیں ۔

(۶)

کلچر کے ضمن میں اقبال ابنِ مسکویہ (وفات ۱۰۳۰ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں جس نے علمِ نباتات کو بھی اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا تھا ۔ ابنِ مسکویہ نے حیوانات اور نباتات کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے نقل و حرکت کو اہم قرار دیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ نباتات ، حیوانات کے مقابلے میں مخلوقات کے درجے میں کمتر ہیں کہ وہ زمین میں پیوست ہیں اور حیوانات کا زمین کے ساتھ ایسا رشتہ نہیں ہے ۔ اس مشاہدے کی بنا پر ابنِ مسکویہ زمین کے ساتھ پیوستگی کو آزادی سے محرومی تصور کرتا ہے ۔ ارضی پیوستگی سے آزادی نقل و حرکت کے شعوری عمل کو ظاہر کرتی ہے ۔ فکرِ اقبال میں ابنِ مسکویہ کے مشاہدے سے جہاں آزادی ایک شعوری اور تہذیبی رویے کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے اور دریافت کائنات کے رویے کو پختہ کرتی ہے وہیں اس رویے سے زمین کے ساتھ پیوستگی کا رویہ منفی صورت اختیار کرتا ہے ۔ اس اعتبار سے ایسے زمینی رشتے جو دریافتِ کائنات اور آزادی کے تہذیبی رویوں کی راہ میں حائل ہوتے ہوں ، فکرِ اقبال کی روشنی میں انسان کو نباتیاتی درجے میں شامل کرتے ہیں ۔ جہاں انسان محدود ہو جاتا ہے اور جمود کی کیفیت رونما ہوتی ہے ۔ زمین انسان کی دریافت کا موضوع ہے ، انسان کی پیوستگی کا منظر نہیں ہے ۔ انسان زمین سے اُگتا نہیں ہے زمین پر آباد ہوتا ہے ۔ اور اگر زمین اللہ کی ہے تو زمینی رشتے اُس شکل میں تہذیبی طور پر ظاہر نہیں ہو سکتے ۔ جس طرح بعض اہلِ فکر اس زمانے میں زمینی رشتوں کا ذکر

کرتے ہیں اور دھرتی کے نام پر تہذیبی رویوں کی نشاندہی کرتے ہیں ۔

(۷)

تہذیبی رویوں کی وضاحت اور شناخت کے سلسلے میں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ انسان جس دنیا میں زندگی بسر کرتا ہے اُس کی صورت کیا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں انسان کی نظر میں 'تصورِ دنیا' کیا ہے ؟ دنیا کی شناخت کے بغیر تہذیبی رویوں کی شناخت ممکن نہیں ہو سکتی ۔ فکرِ اقبال اس ضمن میں عراقی (وفات ۱۲۸۷ء) کے تصورِ زماں کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ ایک عام شخص کے لیے دنیا عموماً ساکن ہوتی ہے اور اُس کی اپنی زندگی متحرک ہوتی ہے کیوں کہ اسے وہ پیدائش اور موت کے حوالے سے جان سکتا ہے ۔ اپنی عمر کے علم سے کوئی بھی شخص اس امر سے واقف ہوتا ہے کہ اُس کی زندگی وقت کے دائرے میں قائم ہے اور اُس کی زندگی محض وقت ہے ۔ اس طرح دنیا بھی ساکن نہیں رہتی اور وقت بن جاتی ہے ۔ اور ہر شے وقت ہی میں قائم اور موجود دکھائی دیتی ہے ۔ اور عمارتوں اور واقعات دونوں کی اساس وقت بن جاتا ہے ۔ فکرِ اقبال میں عراقی کا نقطۂ زماں وقت کے دو بہتے ہوئے دھاروں کو متحرک قرار دیتے ہوئے وقت کو مطلق تصور کرتا ہے ۔ اور اس طرح جس نوع کی تصورِ دنیا فراہم کرتا ہے اور جس تہذیبی رویے کی تشکیل کرتا ہے یہ ہے کہ انسان زمانے میں آباد ہے ۔ اور زمانہ اُس کی دریافت اور شناخت کا موضوع ہے ۔ اور چونکہ زمانہ مسلسل حرکت میں ہے اس لیے انسان کے مقام و منازل کا متحرک ہونا بھی لازمی ہے ۔ زمانے کے ساتھ انسان کا حرکت پذیر رشتہ تہذیبی طور پر نئے امکانات کو ظاہر کرتا ہے اور نئے امکانات کے بغیر جہانِ نو ظاہر نہیں ہو سکتا ۔ اور جو قومیں جہانِ نو کی تعمیر میں حصہ نہیں لے سکتیں وہ وجودِ مطلق کی صفت کو کہ وہ وقتِ مطلق ہے فراموش کرتی ہیں اور اپنی اجتماعی زندگی کو رفتارِ زمانہ کے سامنے پامال ہوتے دیکھتی ہیں ۔ اس اعتبار سے فکرِ اقبال کی روشنی میں عمل ایک تہذیبی رویہ ہے جو زمانے پر اثر انداز ہوتا ہے اور زمانے میں مضمر امکانات کو دوسرے تہذیبی رویوں کے ساتھ مربوط کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال عمل کے تہذیبی رویے کو مقام و وقت کے مابین جس نوع کا مفہوم مہیا کرتا ہے وہ انسان کو زمانہ گری کی قوت دیتا ہے ۔

(۸)

زمانے کو عمل کے تہذیبی رویے کا موضوع قرار دینے کے بعد فکرِ اقبال تاریخی شعور — شعورِ تاریخ — کو تہذیبی رویے کے طور پر قبول کرتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ عمل کے ساتھ زمانہ گری کی ذمہ داری کو شامل کرتے ہی تاریخ کا شعور ضروری ٹھہرتا ہے ۔ فکرِ اقبال قرآنی تعلیمات کی رہنمائی میں اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قوموں کو اجتماعی طور پر پرکھا جاتا ہے اور اُنھیں زمین ہی پر اپنے اعمال کی سزا بھگتنا پڑتی ہے ۔ تاریخ کا شعور اس اعتبار سے ہر تہذیبی رویے کو انفرادی کے ساتھ ساتھ اجتماعی ذمہ داری بھی تفویض کرتا ہے ۔ اور فرد کو گھرانے ، گروہ اور قوم کے ساتھ منسلک کرتا ہے ۔ تاریخ کا شعور اجتماعی کیفیت کو نمایاں کرتا ہے اور اس طرح وہ سب مظاہرات رونما ہوتے ہیں جن سے قوموں کے کلچر کی شناخت ہوتی ہے ۔ تاریخ کا شعور تہذیبی رویے کی صورت اُس وقت اختیار کرتا ہے جب تہذیبی رویے انسانی آبادی میں آشکار ہوتے ہیں ۔ اور اس طرح اجتماعی وحدت ظاہر ہوتی ہے ۔ یہ اجتماعی وحدت فنِ تعمیر ، ادب و شاعری ، علوم ، اور فنون و سپہگری سے جہاز رانی ، ایجاد و دریافت ، تمدنی اداروں اور اندازِ حکمرانی تک اپنا اظہار پاتی ہے اور انسان اس امر سے آگاہ ہوتا ہے کہ ایک نئی دنیا ظاہر ہوئی ہے اور جہانِ نو کے وجود پانے کی خبر عام ہوئی ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ تہذیبی رویے بنیادی طور پر تخلیقی نوعیت کے رویے ہیں ۔ اور خاص طور پر عمل ، زمانہ گری اور شعورِ تاریخ ایسے تہذیبی رویے ہیں جن سے انسانی آبادی کی صورت بدلتی ہے ۔ اور صداقت یہ ہے کہ انسان بدلتا ہے ۔ فکرِ اقبال میں جن بنیادی تہذیبوں رویوں کی نشاندہی کی گئی ہے اُن سے انسانی زندگی کا رخ متعین ہوتا ہے اور انسان اپنے لیے لئے زمانے اور نئی دنیائیں تخلیق کرتا ہے ۔ جو زمین پر وجودِ مطلق کے احسانات کی گواہی دیتی ہیں ۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں کلچر کو اس مفہوم میں پہنچانے کی ضرورت جتنی ہمارے عہد کو ہے شاید پہلے کبھی نہ تھی ۔!

تصوراتِ عشق و خرد

(اقبال کی نظر میں)

از

ڈاکٹر وزیر آغا

''تصوراتِ عشق و خرد'' میں وزیر آغا نے مطالعے کی جس وسعت اور تلاش کی جس ندرت کا ثبوت دیا ہے وہ قابلِ داد ہے ۔'' (شمس الرحمٰن فاروقی و شب خون)

''ڈاکٹر وزیر آغا ایک بار پھر ایک ناقابلِ فراموش تصنیف اپنے قارئین کے لیے منظرِ عام پر لے آئے ہیں ۔''
(ابنِ فرید (الفاظ)

اقبال صدی کے طفیل میں کتابوں کی جو بھیڑ بھاڑ ہے اس میں وزیر آغا کی یہ کتاب واحد کتاب ہے جو مجھے متاثر کر سکتی ہے ۔ (کلام حیدری و آہنگ)

''اس سے اچھی کتاب میں نے آج تک نہیں پڑھی ، اقبال ہوتے تو حیرت میں پڑ جاتے ۔ یہ کتاب ان کے افکار کی توسیع بھی ہے ۔ پوری ذمہ داری سے کہہ رہا ہوں ۔
(مہدی جعفر)

قیمت : ۲۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور

اقبال اور شپنگلر

ڈاکٹر وزیر آغا

ابن خلدون کی استثنائی مثال سے قطع نظر جدید دور سے قبل تاریخ کو تہذیبی عوامل کے حوالے سے جانچنے اور سمجھنے کا عمل ناپید رہا ہے البتہ پچھلے ڈیڑھ دو سو برس میں متعدد زاویہ ہائے نگاہ وجود میں آئے ہیں اور اب تہذیبوں کے عروج و زوال بلکہ ان کی پیدائش سے موت تک کے مراحل کو سمجھنا خاصا آسان ہو گیا ہے ۔ تاریخ کو جانچنے کا ایک مقبول زاویہ تو یہ ہے کہ اسے بادشاہوں یا بادشاہوں کے خاندانوں کی تاریخ قرار دیا جائے ۔ تعلیم کے ابتدائی درجوں میں بھی یہی زاویہ مستعمل ہے ۔ ایک اور زاویہ یہ ہے کہ تاریخ کو زمین اور اس کے ثقافتی عوامل کی کارکردگی کا ثمر شیریں (یا تلخ) متصور کیا جائے ۔ ایک زاویہ مارکسی ہے جو تاریخ کو پیداواری ذرائع کی تبدیلی کا شاخسانہ قرار دیتا ہے اور ایک نفسیاتی جس کا لب لباب یہ ہے کہ انسان کے جبلی میلانات کو جب دبا دیا جاتا ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح یا تو معاشرتی لبادے کو پھاڑ کر اودھم مچانے لگتے ہیں اور پھرھن ، منگول ، تاتار ، دائکنگ ، وینڈل یا ہکسو کی طرح پورے خطوں کو روند ڈالتے ہیں یا پھر قلب ماہیت کے ذریعے ایک بہتر اور برتر تہذیب کو وجود میں لانے کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں ۔ تاریخ کو جانچنے کا ایک اور زاویہ یہ ہے کہ اسے بڑی بڑی شخصیتوں کے اعمال کا نتیجہ قرار دیا جائے مثلاً سکندر اعظم ، ہنی بال ، نپولین ، ہٹلر وغیرہ کے بارے میں کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک نے تاریخ کے ایک پورے دور کو جنم دے ڈالا تھا ۔ ایک زاویہ اصلاً مذہبی اور روحانی ہے اور تاریخ کو خیر اور شر کی قوتوں کے باہمی تصادم کا نتیجہ سمجھتا ہے ، مگر اس سلسلے میں سب سے مقبول نظریہ وہ ہے جسے فلسفۂ تاریخ کا نام ملا ہے اور جس کے ساتھ ہیگل ، شپنگلر ، ٹائن بی اور سوروکن کے نام وابستہ ہیں ۔ بیسویں صدی کے آغاز میں جب علامہ اقبال یورپ گئے

تو اس زمانے میں شپنگلر کے نظریات کی بڑی دھوم تھی ۔ ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کو بھی ان نظریات کو جاننے کے مواقع ملے مگر عام لوگوں کی طرح علامہ نے شپنگلر کو کلیتاً قبول یا کلیتاً رد نہیں کیا بلکہ اس کے بعض نتائج سے اختلاف اور بعض سے اتفاق کیا ۔ تاہم شپنگلر کے نظریات کو زیر بحث لا کر دراصل اپنے نظریہ ثقافت کے سارے خد و خال واضح کر دیے ۔ لہذا ثقافت کے بارے میں علامہ اقبال کے موقف کو سمجھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ پہلے شپنگلر کے موقف سے تعارف حاصل کر لیا جائے ۔

شپنگلر نے اپنی کتاب ''زوالِ مغرب'' میں تین ثقافتوں کے خدوخال کو واضح کیا ہے اور ایسا کرتے ہوئے انھیں ایک دوسری سے متمیز بھی کر دیا ہے ۔ ان میں ایک ثقافت تو قدیم ہے جس کے نمائندوں میں قدیم یونان اور ہندوستان شامل ہیں اور جسے شپنگلر نے کلاسیکی کلچر کا نام دیا ہے ، دوسری ثقافت یورپی ہے جس کا نمائندہ فاوسٹ (Faust) ایسا بے قرار فرد ہے ۔ لہذا شپنگلر نے اسے (Faustian culture) کا نام دیا ہے ۔ تیسری ثقافت مشرقِ وسطیٰ اور اس کے مذاہب سے منسلک ہے اور اس کو شپنگلر نے (Magian culture) کہہ کر پکارا ہے ۔

کلاسیکی کلچر مزاجاً تاریخ سے بے بہرہ اور ''یادداشت'' سے محروم ہوتا ہے ۔ گویا کلاسیکی آدمی کی زندگی میں ماضی اور مستقبل کے بجائے صرف زمانۂ حال موجود ہوتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں زندگی کی بے ثباتی کا تصور اس قدر مضبوط ہے کہ اس کے سحر میں جکڑے ہوئے لوگ اپنے مردوں کو بھی زمین میں دفن نہیں کرتے ، گویا زندگی بعد از موت کے قائل نہیں چنانچہ قدیم ہندوستان اور ہومر (Homer) کے یونان میں مُردوں کو جلانے کی رسم کو فروغ ملا جب کہ مشرقِ وسطیٰ کے ممالک بالخصوص مصر میں موت کی نفی کا رویہ اہرام مصر کی صورت میں سامنے آیا ۔ اسی طرح کلاسیکی ریاضی میں اشیاء کو وقت سے ماورا حاضر و ناظر جاننے کا رجحان اُبھرا جو بالآخر اقلیدس کے فروغ پر منتج ہوا ، جب کہ جدید دور والوں کی ساری توجہ اشیاء کی غیر متغیر حالت کے بجائے ان کے متغیر ہونے کے عمل پر مرتکز ہوئی ہے ۔ لہذا تجزیاتی جیومیٹری وغیرہ کو فروغ ملا ہے کلاسیکی دنیا بقول شپنگلر فطرت سے یکسر ہم آہنگ ہونے کی صورت ہے بعینہٖ جیسے پودا زمین سے چمٹا ہوتا ہے ۔ کلاسیکی عبادت گاہیں مثلاً مندر

''کھڑکی'' سے ناآشنا ہر قدم پر دائرے کے انداز میں مڑی ہوئی عمارتیں ہیں ۔ گویا ہر شے ایک ''مرکز'' کے گرد طواف کر رہی ہے یوں سمت اور اس کی گہرائی کی یکسر نفی ہوگئی ہے ۔ شپنگلر نے کلاسیکی کلچر کی روح کو مزاجاً اپالو (Apolla) کے اوصاف کا حامل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کلاسیکی انسان باہر کے بجائے اندر کی طرف جھانکتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر پس منظر کو محض ایک تصویر قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے اور کلاسیکی بت ایسے ہی ہے جیسے موجود فطرت کی ایک قاش ہو ۔ وہ سرتاپا ایک اقلیدسی جسم ہے جو نہ دیکھتا ہے اور نہ بولتا ہے اور ناظر کے وجود سے تو وہ قطعاً بے نیاز رہتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں کولمبس (Columbus) کی طرح سیاحت کرنے کے میلان کا فقدان ہے ۔ وہاں تو سادھی لگا کر چپ چاپ بیٹھنا اور غور و فکر کرنا ہی اصلِ حیات ہے ۔

اقبال ذہنی اور جذباتی طور پر کلاسیکی کلچر اور اس کے سریانی تصورات کو ناپسند کرتے تھے ، اس لیے بھی کہ ان کے نزدیک اسلامی کلچر کلاسیکی کلچر سے مزاجاً ایک مختلف شے تھا ۔ چنانچہ اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر کلاسیکی اندازِ فکر کی ضد ہے ۔

کلاسیکی کلچر کے بعد مشرق وسطیٰ کے کلچر کا ذکر ہونا چاہیے ۔ جسے شپنگلر نے مجوسی کلچر (Magian Culture) کا نام دیا ہے ۔ شپنگلر کے مطابق مجوسی کلچر کے ممالک کی فضا پراسرار ہے ۔ جس طرح صحرا میں رات اور دن کی حدود بہت واضح ہوتی ہیں ، اسی طرح وہاں خیر اور شر بھی بالکل الگ الگ دکھائی دیتے ہیں ۔ بد روحیں انسان کو زک پہنچاتی ہیں مگر پریاں اور فرشتے اُسے خطرات سے بچاتے ہیں ۔ اس فضا میں پراسرار علاقے ، شہر اور عمارات ہیں ، تعویذ ہیں ، آبِ حیات اور سلیمان[۴] کی انگشتری ہے اور پھر کارواں کی وہ لرزتی ٹمٹماتی ہوئی روشنی ہے جسے بے پایاں تاریکی نگل جانے کے لیے ہمہ وقت مستعد نظر آتی ہے ۔ اس کلچر میں روشنی تاریکی کے خلاف اور خیر شر کے خلاف جہادِ اکبر میں مبتلا دکھائی دیتا ہے ۔ تمام کائنات کے پس پشت صرف ایک ہی علتِ اولیٰ ہے اور یہ علتِ اولیٰ کسی اور سبب کے تابع نہیں شپنگلر کے مطابق مجوسی سوسائٹی میں اجماع تو ہے مگر فرد کی خودی موجود نہیں ۔ تمام افراد زندوں کے علاوہ مُردوں سے بھی ہم رشتہ اور

منسلک ہیں ۔ اس کلچر کا فرد رات کی گہری تاریکی سے نبرد آزما ہے اور چاہتا ہے کہ روشنی آئے تاکہ تاریکی کا عفریت کچل دیا جائے ۔ چنانچہ تاریکی کو روشنی میں اور پارے کو سونے میں تبدیل کرنے کی خواہش پروان چڑھتی ہے ۔ چاندنی رات پارے کی طرح سیمیں اور تغیر آشنا ہے جب کہ دن سونے کی طرح چمک دار ، زردی مائل اور ثابت و سالم ہے ۔ جب اس کلچر کا فرد کیمیا گری کے فن کو اختیار کرتا ہے اور پارے کو سونے میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو دراصل رات کو دن بنا دینے اور شر کی تاریکی کو خیر کی روشنی سے دور کرنے کی سعی کرتا ہے ۔ اس کلچر میں تقدیر کا عمل دخل بہت زیادہ اور تقدیر کے سامنے سرتسلیم خم کرنے کا میلان قوی ہے ۔ قانون اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے جو اس کے برگزیدہ بندوں کے ذریعے خلقِ خدا تک پہنچتا ہے ۔ شے کے مخفی اوصاف کو بڑی اہمیت حاصل ہے ، لہٰذا مجوسی کلچر کیمیا گری کے پراسرار علم کا محافظ اور اس لیے خود بھی پراسرار ہے ۔ بقول شپنگلر : ''یہ کلچر ایک ایسی روح کا کلچر ہے جو بڑی جلدی میں ہے ، جسے اپنے اندر جوان ہونے سے پہلے ہی عہدِ پیری کے آثار نظر آنے لگتے ہیں'' ۔

بحیثیت مجموعی مجوسی کلچر کے بارے میں یہ تصویر اُبھرتی ہے کہ اس کا فرد نہ صرف پوری کائنات میں متضادم قوتوں (مثلاً خیر اور شر ، روشنی اور تاریکی ، اہرمن اور اہرمز) کے ڈراما کو ہردم دیکھتا ہے بلکہ ایک اسم اعظم کے ذریعے خیر اور روشنی کو غالب آنے میں مدد بھی دیتا ہے ۔ علاوہ ازیں وہ دیوتاؤں کی کثرت کے تصور کو مسترد کر کے ایک ہی الوہی قوت پر ایمان لاتا ہے اور اجماع کے ذریعے رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے کوشاں ہے ۔

تیسرا کلچر جس کا ذکر شپنگلر نے کیا ہے ''یورپی کلچر'' ہے جس کے لیے اس نے فاؤسٹ کے حوالے سے (Faustian Culture) کا نام تجویز کیا ہے ۔ فاؤسٹ ایک بے قرار روح ہے جو ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے اور ایک خاص منزل کی طرف رواں دواں ہے اور یہی شپنگلر کی نظروں میں یورپی کلچر کے بنیادی اوصاف ہیں ۔ مجوسی کلچر میں ''کیوں اور کب'' کو اہمیت حاصل تھی مگر فاؤسٹن کلچر میں کیا اور کیسے کو اہمیت ملی ہے اور یہ بنیادی طور پر ایک استقرائی اور سائنسی اندازِ نظر ہے ۔ یونانی ڈراما اصلاً واقعات کا ڈراما تھا لیکن یورپی ڈراما کردار کا ڈراما ہے ، جس کا

مطلب یہ ہے کہ یورپی کلچر میں فرد کی انفرادیت کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے ۔ ہندوستان اور یونان میں کردار کے بجائے مثالی نمونے اُبھرے لیکن یورپ کرداروں کا ذخیرہ ہے اور ان میں سے ہر کردار کولمبس کی طرح اپنی دھرتی سے منقطع ہو کر سفر کرتا اور نئی نئی دنیاؤں کو دریافت کرتا ہے ۔ گویا یورپی کلچر کے فرد میں ایک بیقرار روح موجود ہے جو خواہش کی بیقراری کے لیے ایک علامت ہے ۔ مثالی نمونے اس کلچر میں نمودار ہوتے ہیں جو فرد کو معاشرے کا تابع مہمل بنا دیتا ہے جب کہ کردار اپنے معاشرے سے ہردم متصادم رہتا ہے ۔ ہندوستانی فضا میں لنگ کی پوجا کا تصور عام تھا اور انسان خود کو فطرت سے منسلک محسوس کرتا تھا ، بعینہ جیسے پودا دھرتی سے جڑا ہوتا ہے ۔ لیکن یورپی کلچر میں ''ماں اور بچے'' کا رشتہ اُبھرا ہے جو دراصل کلچر میں ''مستقبل'' کے عنصر کی پیدائش پر دال ہے ۔ بقول شپنگلر : مغربی کلچر کی روح ایک بے پایاں احساس تنہائی میں مبتلا ہے ۔ فرد اور معاشرے کے درمیان ہی نہیں ، فرد اور فرد بلکہ فرد کی داخلی اور خارجی دنیا کے درمیان بھی بڑا فاصلہ ہے ۔ اس کلچر میں ''کھڑکی'' کو بڑی اہمیت حاصل ہے ، کیونکہ کھڑکی تجربے کی گہرائی کی علامت ہے اور انسان کی اس خواہش کا اعلامیہ ہے کہ وہ زندان سے باہر نکل کر لامحدود کا نظارہ کرے ۔ یورپی کلچر کا ایک اور وصف اس کا تحرک اور جہت ہے ۔ یہ بات مغربی موسیقی میں بہت نمایاں ہے جہاں یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ایک پوری فوج بینڈ کی آواز سے ہم آہنگ ہو کر کسی منزل کی طرف ایک ساتھ قدم بڑھا رہی ہو ۔ اسی طرح مصوری میں تناظر کا شدید احساس نمایاں ہے جو فاصلے کے عنصر کو اور بھی گہرا کر دیتا ہے ۔ ادب میں صورت یہ ہے کہ مغربی کلچر میں پیدا ہونے والا ''المیہ'' بنیادی طور پر ایک فرد کی داستانِ عروج و زوال ہے جب کہ کلاسیکی ''المیہ'' واقعات کی اساس پر استوار ہوتا ہے ۔ یورپی ڈراما حرکت ہی حرکت ہے ، جب کہ مشرقی ڈراما انفعالیت ہی انفعالیت ! ایک گہرا احساسِ تنہائی اور فاصلے کا شعور کلاسیکی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے ، کیونکہ وہاں ہر شے قریب ہے اور درخت زمین کا اور فرد معاشرے کا سہارا لیتا ہے جب کہ یورپی کلچر میں ایک داخلی تشنج ہے ، فاصلہ ہے ، ایک گہرا احساسِ تنہائی ہے ، تحرک کا احساس اور سمت کا شعور ہے اور یہ یقین بھی ہے کہ مراجعت ممکن نہیں ۔ بحیثیت مجموعی مغربی

کلچر کا فرد سوچ کے آشوب میں مبتلا ہے اور تغیر اور حرکت کو سمجھ نہیں پاتا ۔ وہ بجائے خود قوت کی ایک قاش ہے ، خواہش کا ایک ٹکڑا ہے اور یہ قوت ، یہ خواہش ، کسی مقصد کی ڈور سے بندھی ہوئی ایک خاص سمت میں اُسے لے جا رہی ۔ فاؤسٹن کلچر کا فرد ''میں'' کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ایک بے قرار ، متحرک ، خواہشات کی زد میں آئی ہوئی ''میں'' اور جس بڑی ''میں'' سے اس کا سامنا ہے وہ بھی منفعل نہیں بلکہ فرد ہی کی طرح فعال ہے ! لہذا یہ فرد اپنے طور پر لامحدود کے بارے میں نتائج کا استخراج کرتا ہے اور اپنی ''خودی'' پر انحصار کرکے پوری کائنات کے روبرو سینہ تان کر کھڑا ہو جاتا ہے ۔

اپنے ''خطبات'' میں علامہ اقبال نے شپنگلر کے اس نظریے کو تو مان لیا کہ مغربی کلچر اصلاً کلاسیکی کلچر کی ضد تھا تاہم اُنھوں نے شپنگلر کی اس بات کو نہیں مانا کہ ہر کلچر ایک جزیرے کی طرح باقی کلچروں سے کٹا ہوتا ہے ۔ اس سے علامہ اقبال کا مقصود فقط اس بات کا اظہار تھا کہ اسلامی کلچر ہی نے مغربی کلچر کو کروٹ دی ہے اور اگر شپنگلر کو مغربی کلچر کلاسیکی کلچر کی ضد نظر آیا ہے تو مغربی کلچر کا یہ وصف بھی دراصل اس بغاوت ہی کا نتیجہ ہے جو مسلمانوں نے یونانی افکار کے خلاف کی تھی ۔ مراد یہ کہ مغربی تہذیب اور اس کی 'جہت' مغربی علوم اور ان کا پھیلتا ہوا اُفق ، مغربی اندازِ فکر اور اس کا استقرائی اور تجزیاتی انداز ـــ یہ سب کچھ مغربی تہذیب کے فروغ سے پہلے اسلامی تہذیب میں موجود تھا اور وہیں سے سلطنت کی طرح دست بدست ہوتا ہوا مغرب کے ہاتھوں میں آیا ۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات شپنگلر کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اگر وہ اس بات کو مان لیتا تو اس کا وہ سارا نظریہ ہی باطل قرار پاتا جو نہ صرف مختلف ثقافتوں کے درمیان ایک مستقل خلیج قائم رکھنے کا داعی ہے بلکہ ثقافتوں کے ایک دوسری پر اثرات مرتسم کرنے کی حقیقت کو بھی نہیں مانتا ۔ مگر اقبال اصولی طور پر اس بات کے حق میں تھے اور یہی حقیقت پسندانہ رویہ بھی ہے ۔ بے شک اقبال نے دبی زبان سے اسلامی کلچر پر مجوسی کلچر کے چھلکے کا وجود تسلیم کیا مگر وہ کہتے تھے کہ یہ چھلکا اس اسلامی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا جو اس کے نیچے ہمیشہ سے موجود رہا ہے ۔ یوں دیکھیے تو اقبال نے مجوسی کلچر اور یورپی کلچر کے فرق کو تسلیم کیا مگر اسلامی کلچر اور یورپی

کلچر کو ایک ہی تہذیبی تسلسل کی مختلف کروٹیں قرار دیا ۔ مگر کیا واقعی مجوسی کلچر یورپی کلچر سے کوئی مختلف شے تھا اور کیا یہ بات واقعتاً درست ہے کہ اسلامی کلچر نے اس مجوسی کلچر کو جھٹک کر اپنے اُوپر سے الگ کیا تو وہ اپنے اصل روپ میں دکھائی دیا ؟

واضح رہے کہ مجوسی کلچر سے شپنگلر کی مراد وہ مشترکہ کلچر تھا جو مشرقِ وسطیٰ کے مذاہب یعنی یہودیت ، عیسائیت ، زرتشتی مذہب اور اسلام سے منسلک تھا ، جس کا مطلب یہ ہے کہ مجوسی کلچر کا علاقہ ایران ، شام ، فلسطین اور جزیرہ نما عرب سے لے کر مصر تک پھیلا ہوا تھا ۔ مگر جب اس سارے علاقے کے کلچر کے خدوخال کو دیکھا جائے تو اس کے اوصاف قریب قریب وہی نظر آتے ہیں جو اسلامی کلچر سے خاص تھے اور جو بعد ازاں اسلامی کلچر کی وساطت سے مغربی کلچر میں نمودار ہوئے ۔ لہٰذا مغربی کلچر مجوسی کلچر کی ضد نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے ۔ اقبال نے یہ کیا کہ ایک طرف تو مجوسی کلچر اور اسلامی کلچر میں حدِ فاصل قائم کی ، دوسری طرف اسلامی کلچر اور مغربی کلچر میں مماثلت دریافت کی ۔ زیرِ نظر مطالعہ کے لیے اقبال کا یہ نظریہ کہ اسلامی کلچر کے اثمار ہی مغربی کلچر تک پہنچے ہیں اور اس لیے مغرب کے تجزیاتی ، استقرائی اور عقلی رویے اسلامی تہذیب کی روح سے متصادم نہیں ، بے حد خیال انگیز ہے کہ اس سے اقبال پر خرد دشمنی کا الزام باطل ہو جاتا ہے ۔ تاہم اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اسلامی کلچر نے مجوسی کلچر کی بعض رسوم اور ظواہر کو تو مسترد کیا مگر اس کی ذہنی اور فکری جہات سے قطع تعلق نہ کیا ۔ وجہ یہ کہ مجوسی روح اپنے مرزبوم کا ثمر تھی اور یہی مرزبوم اسلامی کلچر کو بھی ورثے میں ملا تھا ۔

مرزبوم کا ذکر آیا ہے تو اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ مجوسی کلچر کو ان علاقوں میں فروغ ملا جن میں زیادہ تر صحرا تھے یا پھر سطح مرتفع تھی جو ایک بے سنگِ میل منطقے کی صورت میں چاروں طرف پھیلی ہوئی تھی ۔ بے شک اس خطۂ ارضی میں ''زرخیز ہلال'' (Fertile Crescent) کا علاقہ بھی تھا ، مگر پورے علاقے کے تناظر کو ملحوظ رکھیں تو یہ ''زرخیز ہلال'' محض ایک نخلستان ہی کی صورت میں نظر آئے گا ۔ صحرا کی صورت یہ ہے کہ اس میں تمام سمتیں یکسر ناپید ہو جاتی ہیں اور صحرا میں سفر کرنے والے کے لیے اس کے سوا اور کوئی

چارۂ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے مقام کا تعین آسمان کے حوالے سے کرے۔
اسی لیے مجوسی کلچر میں آسمانی ڈرامے نیز آسمانی مظاہر، کو اس قدر اہمیت
ملی ہے۔ صحرا بھی سمندر ہی کی طرح ہوتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ
سمندر میں پانی کی لہریں ہوتی ہیں اور صحرا میں ریت کی موجیں۔ ورنہ
جس طرح سمندر میں سمت باقی نہیں رہتی اور مسافر کو قطب ستارے کی
مدد سے اپنے مقام کا تعین کرنا پڑتا ہے بالکل اسی طرح صحرا کا باسی بھی
زمینی نشانات سے اپنے مقام کا تعین نہیں کر سکتا اور آسمانی مظاہر مثلاً
سورج اور چاند کے طلوع و غروب یا ستاروں کے حوالے سے سمت دریافت
کرتا ہے۔ پھر جس طرح سمندر میں کشتی یا جہاز کے سوا سفر ممکن نہیں،
اسی طرح صحرا میں اُونٹ کے بغیر سفر محال ہے۔ چنانچہ اسی لیے اُونٹ
کو سفینۃ الصحرا" کا لقب ملا ہے کہ اُونٹ بھی کشتی ہی کی ایک صورت
ہے۔ مجوسی کلچر کے باشندوں کو ایک تو پانی کے سمندر تک رسائی حاصل
تھی، دوسرے وہ ریت کے سمندر میں مصروفِ خرام رہتے تھے اور بقول
غالب: بحر اگر بحر نہ ہوتا تو بیاباں ہوتا۔ لہٰذا اُنھوں نے ایک طرف بادبانی
کشتی اور دوسری طرف صحرائی اُونٹنی کا سہارا لیا اور ایک مسلسل سفر
یا سیاحت کی عادت ڈال لی۔ یہی سیاحت پسندی اسلامی کلچر کا بھی
امتیازی وصف ہے اور یورپی کلچر کا بھی۔ لہٰذا جہاں یورپ والوں نے
کئی امریکہ دریافت کیے وہاں مجوسی کلچر اور پھر اسلامی کلچر سے وابستہ
لوگوں نے بھی ایک مستقل سفر ہمیشہ اختیار کیا۔ عرب جہاز راں کہاں
کہاں نہیں گئے۔ فونیشیا والوں نے پورے بحیرۂ روم کو تختۂ مشق بنایا۔
مصر کے ڈیلٹا والوں نے مینیز (Menes) کے زمانے ہی میں سمندر کو عبور
کر کے کرٹین یا منوان تہذیب کی بنیاد رکھ دی تھی۔ اسی طرح سمیریا
کے باشندوں نے مصر سے لے کر ہندوستان تک کے سارے علاقے میں تجارت
کی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب کوئی کلچر زمین سے پوری طرح وابستہ
ہوتا ہے تو اس سے متعلق لوگ کھیتی باڑی کرتے ہیں اور ان کے ہاں
زرعی کلچر کا پورا نظام اُبھر آتا ہے، لیکن جب کوئی کلچر اپنے اندر
تحرک اور جہت پیدا کرتا ہے تو تجارت کو فروغ ملتا ہے۔ تجارت کے لیے
ذہن کی چمک دمک، نفع نقصان کا شعور، انفرادیت کا احساس اور موجود
کو واقعی سمجھنے کا رجحان بہت ضروری ہے ورنہ سفر محض سنیاس کی
صورت اختیار کر لے گا۔ چنانچہ مجوسی کلچر اور اس کے بعد اسلامی کلچر

میں زمین کے ابھار کو اہمیت ملی ہے۔ موجود کو واقعی متصور کیا گیا ہے اور سمت کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ شخصی اور قومی سطحوں پر ذات کا تشخص ہو سکے ۔ زرعی معاشرے میں رہنے والا شخص اپنے معاشرے سے پوری طرح وابستہ ہوتا ہے ۔ ذات پات ، پیشہ ، مذہب اور دنیاوی مقام کے اعتبار سے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہاں کھڑا ہے ، لیکن صحرا کے متحرک معاشرے میں اس شخص کے لیے معاشرے کا تابع مہمل ہونا ممکن نہیں ہوتا ۔ لہذا وہاں ''فرد'' جنم لیتا ہے ۔ فرد اس لیے بھی جنم لیتا ہے کہ سفر کرنے والے گروہ کو ایک رہبر یا لیڈر کی ضرورت ہمیشہ محسوس ہوتی ہے ، بعینہ جیسے آسمان پر اُسے سورج یا قطب ستارہ ایسے رہبروں کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ صحرا کے تناظر میں اپنے ''مقام'' کا تعین کر سکے ۔ یہی وجہ ہے کہ مجوسی کلچر اور اس کے بعد اسلامی کلچر میں ''فرد'' پیدا ہوا جو معاشرے سے وابستہ بھی تھا اور اس سے آزاد بھی ! غزل کے اس شعر کی طرح جو پوری غزل سے وابستہ ہونے کے باوصف اپنی منفرد حیثیت میں ہمیشہ باقی رہتا ہے ۔ اس سے یہ بات بھی آئینہ ہو جاتی ہے کہ مشرقِ وسطیٰ میں غزل ایسی صنفِ شعر کو کیوں فروغ ملا ۔ بہرکیف فرد کی انفرادیت کی نمود مجوسی کلچر اور پھر اسلامی کلچر کا طرۂ امتیاز ہے (عرب کا باشندہ بنیادی طور پر انفرادیت پسند تھا اور ہے) اور یہی وصف مغربی کلچر کو بھی حاصل ہے کہ وہاں بھی فرد نے ہمیشہ اپنی انفرادیت کا تحفظ کیا ہے ۔

مجوسی کلچر میں آسمان ایک مستقل حیثیت رکھتا تھا اور اس میں جا بجا نشانیاں تھیں مگر زمین پر ریت کے ٹیلوں کا لامتناہی سلسلہ سدا اپنی صورت بدلتا رہتا تھا ۔ تاہم زمین پر دو ''نشانیاں'' مستقل نوعیت کی بھی تھیں ۔ ایک کھجور ، دوسرا اُونٹ ، اور ان دونوں نے مجوسی کلچر کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کیا ، مثلاً کھجور کی ہئیت کو میناروں نیز عربوں کے لباس کی مخصوص تراش خراش میں بآسانی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ۔ اسی طرح اُونٹوں کی پوری قطار گزرتے ہوئے لمحات کے تسلسل کو سامنے لاتی ہے ۔ چنانچہ مجوسی کلچر میں اگر زماں کا ایک حرکی تصور پیدا ہوا ہے تو اس کا نہایت گہرا تعلق کارواں کے سفر سے بھی ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں زماں کا تصور ''اب'' کے مرکزی نقطے کو عبور کرنے پر قادر نہیں تھا ، لیکن مجوسی کلچر میں پورے قبیلے کے مسلسل سفر نے زماں کے تینوں منطقوں کا احساس دلایا ۔ چنانچہ حال کے علاوہ ماضی اور مستقبل سے بھی وابستگی پیدا ہوئی اور ان تینوں کے ازلی و ابدی تسلسل

کا ادراک کیا گیا ۔ جیسا کہ سب کو علم ہے ، مجوسی کلچر میں شجرۂ نسب کی روایت نے جنم لیا جو ماضی سے رشتہ استوار کرنے ہی کی ایک کاوش تھی ۔ اولٹوں کی قطار سے اس کی مماثلت بھی قابل غور ہے ۔ اسی طرح اس کلچر کے تحت ''قیامت'' کے تصور کو رواج ملا جو تاریخ کی مستقبل بعید تک توسیع کا اعلامیہ تھا ۔ واضح رہے کہ خود مجوسی کلچر اس قدیم ارضی تہذیب سے پھوٹا تھا جو کسی زمانے میں پورے افریشیا کی تہذیب تھی ، مگر پھر جب موسمی تبدیلیوں کے باعث بڑے بڑے صحرا وجود میں آ گئے تو اس کے اثرات ''زرخیز ہلال'' کی تہذیبوں مثلاً سمیریا اور مصر وغیرہ میں تو برقرار رہے مگر باقی سارے خطے پر آوارہ خرام قبائل کا کلچر مسلط ہوتا چلا گیا ۔ یہ نیا کلچر مجوسی تاریخ کے حرکی تصور سے فیض یاب اور فرد کی انفرادیت کے ظہور سے عبارت تھا ۔

بحیثیت مجموعی مجوسی کلچر کی سطح تخلیقی تھی ۔ وہ اس طرح کہ جو کلچر پوری طرح زمین سے وابستہ ہو جائے اس پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور ایک مادی نقطۂ نظر اس قدر غالب آ جاتا ہے کہ وہ تخلیقی طور پر فعال نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح ہر وہ کلچر جو زمین سے خود کو پوری طرح منقطع کر لیتا ہے محض ہوا میں معلق ہونے کے باعث تخلیقی طور پر بانجھ ہو جاتا ہے ۔ مجوسی کلچر کا امتیازی وصف یہ تھا کہ اس نے زمین اور جسم کی تطہیر پر زور دیا ، یعنی ارض کو آسمان سے ہم رشتہ کر دیا ۔ یہی فن کا طریق بھی ہے کہ وہ جسم کو اس کے بوجھ سے آزاد کرکے ارفع اور سبک اندام بنا دیتا ہے ۔ مجوسی کلچر میں سے دنیا کے بڑے بڑے مذاہب کی نمود اس کے تخلیقی رخ ہی کا کرشمہ تھا اور یہی تخلیقی رخ اسلامی کلچر میں بھی نمودار ہوا کیونکہ دونوں کی مرزبوم ایک ہی تھی ۔ شپنگلر نے مجوسی کلچر کی اصل روح کو پیش نہیں کیا ۔ یہ کام اقبال نے سرانجام دیا جب اُنھوں نے مجوسی کلچر کے چھلکے کو تو مسترد کر دیا مگر اس کے مغز کو قبول کر لیا اور پھر دیکھا کہ یہی مغز اسلامی کلچر میں بھی موجود تھا ۔ تب اُنھوں نے اس بات کا اظہار کیا کہ یورپی کلچر نے جس روح اور اس کی جہت کا مظاہرہ کیا تھا وہ اصلاً اسلامی کلچر ہی کی روح تھی ۔ اس حوالے سے اقبال نے عقلی اور استقرائی رویے کو بھی اسلامی کلچر ہی کا ثمر قرار دیا اور کہا کہ یہی ثمر مسلمان مفکرین کے ذریعے یورپ تک پہنچا تھا اور پھر نشاۃ الثانیہ کے سلسلے میں ایک بہت بڑا محرک بن گیا تھا ۔

اقبال اور وحدت ملی

محمد ریاض

وحدت ملی کے اجزاء و عناصر :

آج کل سیاسیات کی کتابوں میں وطن اور قوم کے کئی مادی عناصر بتائے جاتے ہیں ۔ مگر اقبال نے اسلامی تعلیات کے مطابق ہمیں وحدت ملی کے روحانی اور دینی عناصر کی طرف متوجہ کیا ہے ۔ ایک جغرافیائی وطن کی احتیاج مسلّم ہے ۔ مگر مسلمان اس خطہ زمین سے محبت رکھنے کے باوجود اس کا پابند نہیں ہو جاتا ۔ وہ رب العالمین پر ایمان رکھتا ہے اور رحمۃ اللعالمین کی اُمت کا جزو بنتا ہے ۔ لہذا سارے جہاں کے انسانوں سے بالعموم اور مسلمانوں سے بالخصوص اس کی وابستگی غیر متزلزل رہتی ہے ۔ 'مذہب' کے عنوان سے ایک قطعے میں علامہ اقبال نے اس نکتے کو واضح کیا ہے کہ مسلمانوں کی ملت اور قومیت کی بنیاد روحانی اور دینی ہے اور وہ ملک یا نسب پر منحصر نہیں ۔ لہذا مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کا دامن مضبوطی سے تھامے رہیں :

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دین ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی[1]

مندرجہ بالا قطعے کا آخری شعر خصوصیت کے ساتھ توجہ طلب ہے ۔ اقبال فرماتے ہیں کہ دامن دین کو مضبوطی سے پکڑنے سے مسلمانوں کو

۱۔ ''بانگ درا''، ص ۲۷۹ ۔

جمعیت اور اتحاد نصیب ہوتا ہے اور اس سے ان کی ملت عالم وجود میں آتی ہے کیوں کہ منتشر اور غیر متحد افراد کسی ملت کی تشکیل نہیں دے سکتے ۔

اقبال نے ملت اسلامیہ کے بنیادی عناصر ایسے دو عقائد بتائے ہیں جن کے بارے میں مسلمانوں کے کسی فرقہ یا گروہ کو کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا ۔ ان عقائد کو ہم توحید اور رسالت ، (ختم نبوت) کے نام سے جانتے ہیں ۔ ان دو عقائد کی حضرت علامہ اقبال نے بڑی دل پذیر تعبیرات پیش کی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اگر مسلمان ان دو عقائد کے مضمرات کی طرف متوجہ رہیں تو ان میں اختلافات پیدا ہی نہیں ہو سکتے ۔

توحید :

توحید کے عام معانی یہ ہیں کہ خدائے واحد کی ذات اور صفات کو ممتاز جانا جائے ، خدا کی ہی عبادت کی جائے اور دنیا کے ہر کام میں اس کو دخیل سمجھا جائے اور کسی غیر کو اس کی ذات یا صفات میں شریک نہ سمجھا جائے ۔ اقبال کو ان معانی سے انکار نہیں مگر وہ خاص معانی پر بھی توجہ دلاتے ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک خدا کو ماننے والی اُمت فکر و عقیدہ کی طرح عمل اور پالیسی میں بھی متحد و متفق رہتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک خالص توحید کا عقیدہ اس وقت صرف مسلمانوں کی متاع ہے کیوں کہ دوسرے ادیان والوں نے چشمہ توحید کو گدلا کر رکھا ہے۔ مگر اس عقیدے کا لازمہ یہ ہے کہ مسلمان فکر کے ساتھ ساتھ عمل کے اعتبار سے بھی متحد ہوں اور ان کی قومی پالیسیوں میں انتشار اور پراگندگی نظر نہ آئے ۔ حضرت علامہ نے ذیل کے معنی خیز قطعے کا عنوان ، توحید رکھا ہے :

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے ؟ فقط اک مسئلہ علم کلام
روشن اس ضو سے اگر ظلمت کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
میں نے اے میر سپہ تیری سپہ دیکھی ہے
قل ھواللہ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ ! اس راز سے واقف ہے نہ مُلا نہ فقیہہ
وحدت افکار کی بے وحدت کردار ہے خام

قوم کیا چیز ہے ، قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام[۲]

اقبال فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کا مستقل نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ عقیدہ توحید کی نشر و اشاعت کرتی رہے ۔ اُنھوں نے توحید کی دیگر برکات پر بھی لکھا ہے جیسے موحد غیراللہ کے آگے گردن نہیں جھکاتا ، وہ غم و حزن سے محفوظ رہتا ہے اور غیرمعمولی قوت ایمان سے مالا مال ہوتا ہے ۔ مگر توحید کے وحدت آمیز پہلو پر اُنھوں نے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے ۔ مثنوی رموز بے خودی کے آخر میں اُنھوں نے اخلاص یا توحید نام کی سورت (۱۱۲) کی ایک بصیرت افروز تفسیر بھی لکھی ہے ۔ اس تفسیر کا مدعا یہ ہے کہ عقیدہ توحید نے مسلمانوں کو ایک متحد ، مستقل اور بے نظیر ملت بنایا ہے ۔ آئیے سورہ مذکور کی آیات پر ملی نقطہ نگاہ سے غور کریں :

قل ھواللہ احد	آپ کہیں کہ اللہ ایک ہے
اللہ الصمد	اللہ بے نیاز ہے
لم یلد و لم یولد	نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا ہے ۔
و لم یکن لہ کفواً احد	اور اس کی برابری کا دوسرا کوئی نہیں ۔

اقبال نے ان چاروں آیات کی تفسیر میں جو باتیں لکھی ہیں ، ان کے اہم نکات یہ ہیں : پہلی آیت 'قل ھواللہ احد' کی توضیح میں وہ فرماتے ہیں کہ تخلقوا با اخلاق اللہ کے مطابق مسلمان اللہ کے اخلاق اور طریقہ اپنائیں اور خدائے واحد پر کامل ایمان رکھنے کی مناسبت سے خود متحد اور متفق بنیں ۔ دوسری آیت 'اللہ الصمد' کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں استغنا برتیں ۔ بحیثیت فرد کے اپنے پاؤں پر کھڑے ہوں اور قوم کی حیثیت سے بھی دوسروں کے دست نگر نہ بنیں ۔ تیسری آیت کریمہ 'لم یلد و لم یو لد' مسلمانوں کو محدود وطنیت ، ذات ، رنگ ، نسل ، زبان اور اس قبیل کی ان تمام نسبتوں سے آزاد رہنے کا درس دیتی ہے جنھیں

۲- ''ضرب کلیم'' ، ص ۲۵ ۔

غیر مسلم ماہرین سیاسیات قومیت کے اجزاء بتاتے ہیں ۔ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کی ملت ، ایک عالمگیر ملت ہے ۔ چوتھی آیہ مبارکہ 'و لم یکن لہ کفواً احد' میں مسلمانوں کو ایک بے نظیر اور ممتاز قوم بننے کا اشارہ ملتا ہے کیوں کہ توحید خالص کی علم بردار ملت ، غیر توحیدی قوموں کے شبیہ نہیں ہوتی ۔ خلاصہ یہ کہ مسلمان قوم کو متحد ، بے نیاز ، قیود و حدود سے آزاد اور دوسری اقوام سے ممتاز ہونا چاہیے اور سورہ اخلاص ان ہی امور کی طرف اشارہ کرتی ہے ۔

رسالت :

ہر نبی و رسول نے ایک ملت و قوم کی تشکیل کی ہے مگر آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ، رسالت و نبوت کی اور ہی شان ہے کیوں کہ آپ ختم نبوت اور عالمی رسالت کے حامل تھے ۔ عقیدہ ختم نبوت کا لازمہ ہے کہ مسلمان متحد رہیں اور اپنے دین کی تجدید پر توجہ دیں یعنی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں زندگی کے نئے مسائل کا حل تلاش کرتے رہیں ۔ اقبال نے اپنے سات انگریزی خطبات میں سے ایک خطبہ نظام اسلام کی حرکت پذیری کے لیے مخصوص کیا ہے ۔ علامہ مرحوم نے اس خطبے میں قرآن مجید ، حدیث و سنت رسول ، اجماع اور قیاس (اجتہاد) کی مدد سے تجدید دین کے اصول بتائے ہیں ۔ اقبال نے رسالت محمدیہ کی مخصوص صورت (ختم نبوت) کو توحید کے بعد مسلمانوں کے اتحاد کا بہت بڑا موجب قرار دیا ہے ۔ اقبال کے معنوی مرشد مولانا جلال الدین رومی (وفات ۶۷۲/۱۲۷۳ء) کے سات خطبات میں ایک خطبے میں رومی نے یوں فرمایا ہے کہ سنت رسول مسلمانوں کے اتحاد کا موجب رہی ہے اور رہے گی ۔ حضرت علامہ اقبال نے اس بات کو ختم نبوت ، حدیث و سنت اور عشق رسول وغیرہ کے حوالے سے بار بار سمجھانے کی کوشش کی ہے ۔ اقبال عصر حاضر میں عشق رسول کے بہت بڑے مبلغ تھے ۔ انھوں نے نبی اکرم کی ذات سے حقیقی اُنس و وفا رکھنے کو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی پراگندگی کا مداوا بتایا ہے ۔ جواب شکوہ کے آخری چار بند اقبال نے اسی درس کے لیے مخصوص کیے ہیں کہ عشق رسول ہی مسلمانوں کے اتحاد اور ان کے معنوی ارتقاء کا موجب ہے :

مثل بو قید ہے غنچے میں پریشاں ہو جا
رخت بردوش ہوائے چمنستان ہو جا

ہے تنک مایہ تو ذرے سے بیاباں ہو جا
نغمۂ موج سے ہنگامۂ طوفاں ہو جا
قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمدؐ سے اُجالا کر دے
ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو
چمنِ دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو
بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو
خیمۂ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبضِ ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے
دشت میں ، دامنِ کہسار میں ، میدان میں ہے
بحر میں ، موج کی آغوش میں طوفان میں ہے
چین کے شہر ، مراقش کے بیابان میں ہے
اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشمِ اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعتِ شانِ ، رفعنا لک ذکرک ، دیکھے
مردمِ چشمِ زمین یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمھارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیٔ مہر کی پروردہ ، ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اسی نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح
عقل ہے تیری سپر ، عشق ہے شمشیر تیری
مرے درویش ! خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تیری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تیری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا ، لوح و قلم تیرے ہیں[3]

۳- ''بانگ درا'' ، ص ۲۳۱ - ۲۳۲ -

اقبال نے مسلمانوں کو عشقِ رسول کی طرف متوجہ کرنے کے لیے بعض بزرگانِ دین کا ذکر عاشقانِ رسول کے طور پر کیا ہے مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ ، حضرت بلالؓ ، حضرت سلمان فارسیؓ ، حضرت کعبؓ ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ ، نواسہ رسول حضرت علی زینبی (ابنِ زینب و ابو العاصؓ) ، امام مالک ، بایزید بسطامی اور امام بوصیری وغیرہ کا ۔ توحید و رسالت کے عقائد کے ساتھ کئی دیگر عقائد اور شعائر منسلک ہو کر مسلمانوں کی وحدت ملی کو عملی بناتے ہیں ، مذکورہ نظم میں اقبال نے فرمایا ہے :

منفعت ایک ہے اس قوم کی ، نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبیؐ دین بھی ، ایمان بھی ایک
حرمِ پاک بھی ، اللہ بھی ، قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں ؟[۳]

قرآن مجید اور احادیثِ رسولؐ میں مسلمانوں کی وحدتِ ملی کی واضح تلقینات اور ہدایت موجود ہیں ۔ مسلمان ایک دوسرے کے بھائی بھائی قرار دیے گئے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر بھائیوں کے درمیان اختلاف ہو ، تو دوسرے بھائیوں کو کوشش کرکے اسے رفع کر دینا چاہیے (آیہ ۱۰ ، سورہ ۴۹) ۔ آنحضرت نے مسلمانوں کو کسی عمارت کی اینٹوں کے شبیہ بتایا ہے کہ ہر اینٹ دوسری اینٹ کو سہارا دیتی ہے ۔ اسی طرح ہر مسلمان دوسرے مسلمان کو سہارا دیتا ہے اور اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے ۔ مکہ مکرمہ سے یثرب یعنی مدینہ منورہ میں ہجرت فرما کر نبی اکرمؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان جو رشتہ مواخات قائم کیا تھا ، وہ اس اخوت کا عملی نمونہ تھا ۔ اسلام سے قبل عربوں کا انتشار ایک معلوم امر تھا ۔ وہ کئی قبیلوں میں منقسم تھے ۔ نبی اکرم نے اسلامی تعلیمات کے ذریعے انھیں ایک مثالی اتحاد کا حامل بنایا ۔ وہ آپس میں بے حد مہربان تھے ، مگر باطل قوت کے خلاف سینہ سپر ہونا ان کا معمول تھا (قرآن مجید

۳۔ ''بانگ درا'' ، ص ۲۲۳ ۔

آیہ ۲۹ - سورہ ۴۸) -

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن۵

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ انسان جو مختلف قبیلوں اور فرقوں سے منسوب ہیں ، یہ محض شناخت کی سہولت کی خاطر ہے اور یہ نسبت کسی طرح بھی باعث فضیلت نہیں - کیوں کہ فضیلت تو تقویٰ اور خدا ترسی کے ذریعے ہاتھ لگتی ہے (۳ : /۴۹) - خدائے تعالیٰ مسلمانوں کو یہ احساس یاد دلاتا ہے کہ اس نے انھیں بھائی بھائی بنایا ہے حقیقت یہ ہے کہ حقیقی اسلامی معاشرہ وہ ہے جس میں اتحاد و اتفاق ہو ، ملتی یک جہتی ہو اور بقول اقبال اخوت ، حریت اور مساوات کا دور دورہ ہے - البتہ مسلم حیات اجتماعیہ کے ان سہ گانہ اصولوں کی کسی قدر وضاحت ضروری ہے کیوں کہ موجودہ زمانے میں ان الفاظ کے معانی دگرگوں ہوگئے ہیں - اخوت یعنی بھائی چارہ - مسلمان معاشرے کے لوگ ایک دوسرے کو بھائی جانتے ہیں اور ادنی اعلیٰ و بالغ مسلمان بھی قابلِ توجہ مانا جاتا ہے - اور کسی ایک کا فیصلہ دوسروں کے لیے قابلِ احترام ہونا چاہیے - اقبال نے مثنوی رموزِ بے خودی میں حضرت ابو عبیدہ ثقفیؓ کا ایک واقعہ نظم کیا ہے - اس جنگ کے دوران ایرانی افواج کا ایک اعلیٰ افسر ، جابان ، ایک مسلمان سپاہی کے ہاتھ اسیر ہوا مگر کسی حیلے بہانے سے اس نے مسلمان سپاہی سے جان کی امان حاصل کر لی - جابان کی اصلیت سے جب مسلمان آگاہ ہوئے تو اُنھوں نے حضرت ابو عبید ثقفیؓ سے مطالبہ کیا کہ اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ اس نے دھوکے سے امان حاصل کی تھی - مگر مسلمانوں کے سپہ سالار نے اس مطالبے سے اتفاق نہ کیا - اُنھوں نے فرمایا کہ جابان کو ہمارے ایک مسلمان بھائی نے پناہ دی ہے ، لہذا ہم پر واجب ہے کہ اس کے فیصلے کا احترام کریں - اقبال فرماتے ہیں کہ اخوت کا عملی پہلو یہی ہے جو اسلام کے شورائی نظام میں پنپتا رہا ہے - حریت یعنی آزادی - یہ آزادی بڑی جامع ہے یعنی گفتار اور عمل کی آزادی - اسلام نے انسانوں کی بامقصد حریت کا تصور دیا اور مسلم معاشرے میں

۵- ''ضرب کلیم'' ، ص ۵۴ -

اسے نافذ کیا ۔ چنانچہ خدا و رسول کے احکام کی پابندی کے تحت مسلم معاشرہ ہر قسم کی تمدنی اور معاشرتی حریت کا حامل ہے ۔ موجودہ دور میں حریت کو جمہوریت کہہ سکتے ہیں مگر اقبال کو مغربی طرز کی "بے مادر و پدر" جمہوریت پسند نہ تھی مثلاً فرمایا :

جو دونیٔ فطرت سے نہیں لائقِ پرواز
اس مرغک بیچارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریلِ امیں کا
ہر فکر نہیں طائرِ فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد[۶]

یا

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ[۷]

مساوات یعنی برابری ۔ اس سے مراد قانون کی نظر میں برابری ہے ۔ اسلام کی رو سے معاشرے کا ہر چھوٹا یا بڑا شخص قانون کے سامنے جواب دہ ہے ۔ تاریخِ اسلام میں ایسے واقعات کی کمی نہیں جن کی رو سے معمولی سے معمولی مظلوم کی داد رسی کی گئی اور اعلیٰ سے اعلیٰ ظالم کو مناسب سزا دی گئی ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اخوت ، حریت اور مساوات کے اصولوں پر گامزن اور توحید و رسالت کے عقائد کے تقاضوں پر متوجہ ملتِ اسلامیہ کو ، ہر اسلامی ملک اور پورے عالمِ اسلام کے پیمانوں پر متحد اور متفق رہنا ضروری ہے :

۶- "بال جبریل" ، ص ۲۲۲ -
۷- "ضرب کلیم" ، ص ۷۵ - ۷۶ -

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملّت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بازو
آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خداداد[۸]

اسی لیے وہ بار بار زور دیتے ہیں کہ دامن دین کو مضبوطی سے تھاما جائے :

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و ملّت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر[۹]

پس پاکستان کے مسلمانوں کو اقبال نے دو طرح کی وحدت اور یکجہتی کا درس دیا ہے ایک ملکی حد تک یعنی پاکستان بھر کے مسلمان ایک دوسرے کو بھائی بھائی جانیں اور ہر قسم کی علاقائی اور ذات یا برادری کی حدود سے آزاد ہو کر اسلامی اخوت کا مظاہرہ کریں - دوسرے یہ کہ یہاں کے مسلمان عالمِ اسلام کے دیگر ممالک کے ساتھ ممکنہ حد تک تعاون اور اتحاد رکھیں اور دوسروں کے رنج و مسرت میں اپنے آپ کو برابر کا شریک جانیں - تقسیمِ ہند سے قبل کے برِصغیر اور اس کے بعد پاکستان کے مسلمان عالمی سطح پر مسلمانوں کے ساتھ اتحاد میں پیش پیش رہے ، مگر ملکی پیمانے پر مثالی اتحاد میں ابھی مزید کوششیں کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ بعض غیر اسلامی تصورات اس کے سد راہ بن جاتے ہیں - اقبال کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں لوگوں کا انفرادی اور اجتماعی طور پر تعمیر اور تشکیل کرے اور اس مقصد کے لیے اس نے خودی اور بے خودی کا پروگرام پیش کیا ہے - ایک اسلامی مملکت میں غیرمسلم اقلیتیں محترم اور محفوظ رہیں گی - اقبال نے عظمتِ انسانی کا اسلامی تصور جس طرح یاد دلایا ہے اس سے وہ بھی بہرہ مند ہوں گی - اسی مناسبت سے اس راقم نے سہ ماہی مجلہ ''اقبال ریویو'' کی جولائی ۱۹۷۳ء کی اشاعت میں لکھا تھا کہ ''ہمارے معاشرے کی تعمیرِ نو کی خاطر کامل اتحاد کی ضرورت ہے تاکہ ہمارا قومی اور دینی وجود مشخص اور معین ہو سکے -'' (صفحہ ۱۷)

۸- ایضاً ، ص ۳۵ -
۹- ''بانگ درا'' ، ص ۳۰۱ -

اقبال پاکستان اور وحدتِ ملی کی اس مختصر بحث کا خاتمہ ہم اقبال کی انگریزی یاد داشتوں کے ایک اقتباس پر کر رہے ہیں جو شذرات فکر اقبال کے نام سے اُردو میں ترجمہ ہو چکی ہے اور حضرت علامہ اقبال نے انھیں ۱۹۱۰ء میں لکھنا شروع کیا تھا:

"—— آؤ ہم سب مل کر آگے بڑھیں، طبقاتی امتیازات اور فرقہ بندی کے بت ہمیشہ کے لیے پاش پاش کر دیں تاکہ اس ملک کا مسلمان ایک بار پھر ایک عظیم اور بامعنی قوت کی صورت میں متحد ہوں — ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔ جونہی یہ گرفت ڈھیلی پڑی ہم کہیں کے بھی نہیں رہیں گے۔"

اقبال اور مثالی شخصیت کے تکمیلی مراحل

سمیع اللہ قریشی

انسان کی شخصیت مثل ایک شجر کے ہے جس کا تنا شاخیں اور پتے اجتماعی کوشش کے صلے میں ایک پھول لاتے ہیں ، یہی وہ گلِ سرسبد ہے جسے انسان کی زندگی میں اس کا رخ کردار کہا جا سکتا ہے ۔ شجرِ شخصیت کا تنا ، شاخیں اور پتے درحقیقت تعلیم و تربیت ، خیالات ، جذبوں اور ماحول کی دنیا ہے ۔ جو شخصیت کے گل کو رخِ کردار کا پھول بن کر کھلنے کی توفیق عطا کرتی ہے اور انسان کے شجرِ شخصیت پر رخ کردار کا یہ انمول پھول برسوں کی کوشش اور محنت کے بعد ہی کہیں کھلتا ہے ۔ شخصیت کا رخِ کردار جسے (Attitude) بھی کہا جا سکتا ہے ، ایک طرح کی نفسی توانائی ہے جو شخصیت کی مختلف اطراف کے باہمی عمل و ردِ عمل کا نتیجہ ہے ۔ یہ نفسی توانائی جس شخصیت کی پہلودار اور گونا گوں جہتوں سے فیض یاب ہوتی ہے اپنی اصل سے کہیں ارفع و بلند ہو کر تخلیقی مقاصد کے لیے بروئے کار لائے جانے کے قابل ٹھہرتی ہے ۔

انسان کی ہستی پر من حیث المجموع یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ سب انسانوں کی شخصیت ایک سی ہوتی ہے ، البتہ یہ خواہش ضرور کی جا سکتی ہے اور اسے جائز ہی شمار کیا جائے گا کہ بہت سے انسانوں یا زیادہ سے زیادہ انسانوں کی شخصیات میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے ۔ انسان اپنی فطرت میں نوری یا ناری نہ سہی مگر ایک خاص وحدت کا مالک ضرور ہے مگر انسانوں میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی الگ شخصیت ہے جو واضح بھی ہو سکتی ہے اور غیر واضح بھی ، مکمل بھی ہو سکتی ہے اور غیر مکمل بھی ۔ یہاں تک کہ مثبت بھی ہو سکتی ہے اور منفی بھی ، اور حقیقت یہ ہے کہ انسان کی ذات میں اس کی شخصیت کا مثبت یا منفی ہونا ہی سب سے زیادہ اہم ہے ۔ ہر انسان کی اپنی فطرت اور ذات کے اندر جو کچھ بھی ہنگامۂ کارزار برپا ہے اس میں شخصیت ہی بالآخر ایک نقطۂ

توازن قرار پاتی ہے۔ انسان بے شک بے شمار تضادات کا مجموعہ ہے مگر یہ کہنا محلِ نظر ہوگا کہ انسان کا سرے سے کوئی (Synthesis) ہی نہیں ہے۔ ہر شخص میں دیانت اور سچائی کا کچھ نہ کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے، اور ہر شخص چونکہ اپنی ذات میں ایک علیحدہ ''شخص'' ہے لہذا ایک کردار بھی ہے۔ اگر وہ اس کردار کو کھو دے یا نظرانداز کیے رکھے تو وہ محض ایک شخص ہے اور اگر وہ اس کردار کو نہ صرف یہ کہ برقرار رکھے بلکہ اس کی صفتِ ارتقا پذیری کی تحریم بھی کرے تو وہ شخص ''شخصیت'' بن سکتا ہے۔

کردار شخصیت کا پیرایۂ اظہار ہے اور یہ مکمل بھی ہو سکتا ہے اور نامکمل بھی، یعنی اچھا بھی اور برا بھی۔ اگر کردار مکمل ہے تو شخصیت کو مکمل اور بھرپور کہا جائے گا اور اگر کردار ناقص یا نامکمل ہے تو شخصیت نامکمل اور ناقص اور منفی رجحانات کی حامل ہوگی۔ مکمل کردار شخصیت کے مثبت رجحانات کے اظہار کا صراطِ مستقیم ہے اور اس طرح صراطِ مستقیم پر گام زن ہونے کے لیے بنیادی طور پر فطرت کا شعور لازم ہے جب کہ فطرتِ انسانی اپنی کنہٗ میں وہی کچھ ہے جو فطرتِ ازلی یا فطرتِ خداوندی ہے۔ اقبال تعمیرِ شخصیت اور رخِ کردار کی تشکیل کے باب میں درحقیقت اسی فطرتِ ازلی کا نقیب ہے جو فطرتِ انسانی کا منبع ہے۔مگر جس سے انسان نے عملاً یا تو ہمیشہ اغماض کیا یا اسے گم شدہ تصور کیا جیسے مثلاً رسل (Russel) کا قول ہے: ''جہاں تک طبعی قوانین کا تعلق ہے سائنس نے ان کو سمجھنے میں حیرت انگیز ترقی کی ہے لیکن اپنے بارے میں ہم اتنا بھی ابھی تک نہیں جان سکے جس قدر ستاروں اور الیکٹرون کے متعلق جانتے ہیں۔'' اور اقبال کہتے ہیں:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا[1]

رسل اور اقبال دونوں نے انسان کی اپنی شخصیت کی تہ در تہ پرتوں کو کھولنے اور اس جہانِ امکانات کی تفہیم کا درباز کرنے کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔ قرآن نے واضح الفاظ میں مثالی شخصیت کے رخِ کردار کے اس

۱- ''ضربِ کلیم''/''کلیات''، ص ۶۹/۹۳۱۔

صراطِ مستقیم کی طلب کی خواہش کو انسان کے ان مطالبوں میں شامل کر دیا ہے جو وہ فطرتِ ازلی سے حاصل کرتا ہے اور یہ خواہش اپنی ذات میں تعمیرِ شخصیت کے تخلیقی عمل کی نتیجہ خیز محرک بن جاتی ہے۔

شخص اور شخصیت دو مختلف چیزیں ہیں جن میں بنیادی فرق ظرف کا فرق ہے۔ ایک شخص معاشرے میں اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جس قدر کہ قطرہ دریا میں، لیکن یہی شخص جب شخصیت کے سانچے میں ڈھلتا ہے تو ایک طرح سے پوری معاشری ہئیت پر محیط ہو جاتا ہے۔ شخص شخصیت کے سانچے میں اس وقت ڈھلتا ہے جب اسے زندگی کرنے کے عمل کے دوران اپنی ذات کا اجتماعی شعور سے رشتہ جوڑنے کے راز کا علم ہو جائے اور پھر اس راز کے کھلنے کے بعد وہ اس پر عمل پیرا بھی ہو جائے۔ چنانچہ شخصیت یا مثالی شخصیت سے مراد کسی ایسے شخص کا وجود ہے جو ہر اعتبار سے انسانیت کے معیار پر پورا اترتا ہو، جو اپنے وجود کو انسانیت کے لیے اور انسانیت کی امانت خیال کرتا ہو۔ شخص کے اندر جوہرِ انسانیت کی موجودگی ہی اسے شخصیت بخشتی ہے۔ شخص محض ایک وجود ہے جس کے اعمال معاشرے کے قوام پر مثبت یا منفی کسی بھی رنگ میں شدت سے اثر انداز ہو سکتے ہیں، جب کہ مثالی یا مثبت شخصیت ذات اور صفات ہر دو کا خوبصورت اجتماع ہے۔ محض ایک شخص ہونا میرے اور آپ کے معقول اور معتبر ہونے کی دلیل یا ثبوت نہیں۔ یہ ثبوت تو فی الحقیقت شخصیت مہیا کرتی ہے۔ یہ کارنامے فقط شخصیت ہی انجام دے سکتی ہے کہ وہ معمولی کو غیر معمولی بنا دے۔ معاشرے میں عام طور پر چلتے پھرتے لوگ 'شخص' کی ذیل میں آتے ہیں۔ شخصیتیں گنی چنی ہوا کرتی ہیں۔ اقبال کی خودی کا اختیار بھی اپنے اندر شخص سے شخصیت بننے کا مفہوم ہی رکھتا ہے۔ اختیارِ خودی کا موقع بھی اشخاص کو کم ہی نصیب ہوتا ہے۔ خودی یا شخصیت ہی وہ رتبۂ بلند ہے کہ ملا جس کو مل گیا۔

ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ معاشری ہئیت میں منفی شخصیت کی کیا قدر و قیمت ہے؟ قرآن نے اپنے نظام میں جو روحانی نظام ہے، آدم کے مقابلے میں ابلیس کو پیش کرکے بڑی حکمت سے اس سوال کا جواب پیش کر دیا ہے۔ چنانچہ آدم مثبت اور ابلیس منفی شخصیتوں کے نمائندہ ہیں۔ مگر چونکہ منفی شخصیت کی بنیاد بھی ایک جوش اور تحرک سے ہوتی

ہے اس لیے خدا اسے بھی نظر انداز نہیں کرتا ، چنانچہ زمین پر بھی ایک بہت برا شخص ہر پہلو سے برا نہیں ہوتا ۔ اس کی شخصیت کا کوئی نہ کوئی گوشہ اپنے اندر کوئی نہ کوئی عظمت اور تاب ناکی ضرور رکھتا ہے جسے عام طور پر تعصب کے باعث نظر انداز کر دیا جاتا ہے ۔ اقبال نے بھی فطرتِ ازلی کے تتبع میں اپنے نظامِ فکر میں پوری فراغ دلی کا ثبوت دیا ہے اور ابلیس کی منفی شخصیت میں سے مقصد کی لگن ، خود داری ، عزتِ نفس ، ہمت و حوصلہ اور بے پناہ عزم کی خوبیوں سے اعراض نہیں کیا ۔ قبلِ اسلام کے عرب جاہلی معاشرے میں مروہ کی جو قدر و قیمت ہو سکتی ہے ابلیس کی شخصیت میں وہی قدر و قیمت مندرجہ بالا اوصاف کی ہے ۔ چنانچہ اقبال نے ابلیس کی ان صفات کو بھی مثالی شخصیت اور مثبت شخصیت کے لازمے شمار کیا ہے اور اس میں ہرگز کوئی قباحت محسوس نہیں کی ، مگر اس فرق کے ساتھ کہ منفی شخصیت ان خصائص سے ناجائز انتفاع (Exploitation) کرتی ہے جب کہ مثبت شخصیت انھیں اپنی واردات بناتی ہے اور ان تمام صفات کا انتفاع مثبت ہوتا ہے ۔ بہرحال یہ بات طے ہے کہ منفی شخصیت اپنی شخصیت کا قصر دوسروں کو فنا کر کے تعمیر کرتی ہے لیکن جلد یا بدیر خود بھی فنا ہو جاتی ہے ۔ البتہ مثبت اور مثالی شخصیت دوسروں کے لیے فنا ہو کر زندۂ جاوید ہو جاتی ہے اور درحقیقت فنا نہیں ہوتی ۔ ایسی ہی شخصیتوں کے خاکستر سے نسل در نسل مثبت شخصیتیں جنم لیتی رہتی ہیں ۔ یہی شخصیتیں دیومالائی ققنس ٹھہرتی ہیں اور ایسی ہی شخصیتوں کا فیض قرن ہا قرن تک جاری و ساری رہتا ہے ۔ ان کے برعکس منفی شخصیتیں کالی آندھیوں کی طرح اٹھتی ہیں اور ان کا واحد فریضہ انسانوں کا استحصال ہوا کرتا ہے ۔ منفی شخصیت خلا سے گھبرا جاتی ہے اور اس کے پاؤں ایک روز اچانک زمین کو چھوڑ دیتے ہیں ، مگر مثبت ، مثالی یا قرآن کی زبان میں ایسی شخصیت جو بسطۃ فی العلم و الجسم کی مصداق ہے یعنی ایک صاحبِ ایمان ، مخلص ، امانت دار اور مضبوط انسان کبھی کسی خلا سے نہیں گھبراتا بلکہ وہ اپنی ذات کی ہمہ گیری سے اسے پُر کرتا ہے اور ہر صورتِ حال سے لپٹ سکتا ہے ، تعمیر کرتا ہے ، تخلیق میں منہمک رہتا ہے ، یہاں تک کہ کوئی بھی پیش آمدہ بحران (Crisis) یا خلا اس کی ذاتی دیانت و امانت ، ایثار و خلوص اور مضبوطی و طاقت سے پُر ہو جاتا ہے ۔ ایسی شخصیت وہ وجود

ہوتی ہے کہ اگر کہیں ٹھہر جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ آس پاس ، دائیں بائیں معاشرے کی صحت مند حرکت پذیری میں دل کا سکون طمانیت اس کے رس بھی گھل مل گئے ہیں ۔ اقبال نے مثالی شخصیت کی تعمیر و تشکیل کے سلسلے میں یہی بات شاہین ، مردِ مومن اور مردِ کامل کے حوالوں سے بہت خوبصورتی کے ساتھ کہہ دی ہے ۔ اقبال کے نظامِ فکر میں شخصیت کے تصور کا ایک مربوط ارتقا پایا جاتا ہے ۔ فکری کرب کے عبوری دور میں اقبال نے ۱۹۱۰ء میں اپنے منتشر افکار کو اختصار کے ساتھ سمیٹنے کی ایک کوشش (Stray Reflections)[۲] میں کی تھی ۔ شخصیت جسے یہاں اقبال نے محض (Personality) کا نام دیا تھا ۔ آگے چل کر یہی تصور اقبال کے مایۂ ناز تصورِ خودی میں ڈھل گیا ۔ درحقیقت یہ اس وقت ہوا جب ۱۹۱۵ء میں مثنوی "اسرارِ خودی" میں انھیں اپنے تصورِ شخصیت کا جائزہ لینے اور اپنے نتائجِ فکر کو شعر کے پیرائے میں اور پھر ۱۹۲۹ء کے قریب اپنے شاندار خطبات میں علمی ڈھب میں پیش کرنے کا موقع ملا ۔ Stray Reflections میں شخصیت کے زیرِ عنوان اقبال نے ایک طرح سے اپنے فلسفۂ خودی کی ابتدائی صورت پیش کی ہے ۔ تب تک اُنھوں نے خودی کی اصطلاح اپنے فلسفیانہ مفہوم کے ساتھ پیش نہیں کی تھی ۔ تاہم اپنے عظیم نظریۂ خودی کا شخصیت یا (Personality) کے عنوان سے ایک تصور اُنھوں نے ان الفاظ میں اپنی یاد داشتوں میں محفوظ کر لیا تھا ۔ وہ لکھتے ہیں :

"شخصیت کی بقا کوئی کیفیت نہیں بلکہ ایک طریقِ عمل ہے ۔ میرا خیال ہے کہ روح و بدن کی تفریق نے بہت نقصان پہنچایا ہے ۔ کئی مذہبی نظام اسی باطل تفریق پر مبنی ہیں ۔ انسان اصلاً ایک توانائی ، ایک قوت یا قوتوں کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کے عناصر کی ترتیب میں اختلاف کی گنجائش ہے ۔ ان قوتوں کی ایک مخصوص ترتیب کا نام شخصیت ہے ۔ یہاں اس سے کوئی بحث نہیں کہ آیا یہ ترتیب محض اتفاق ہے ۔ میں اسے فطرت کے حقائق میں سے ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہوں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ کیا قوتوں کی یہ مخصوص ترتیب جو ہمیں اتنی عزیز ہے ، بعینہ قائم رہ سکتی ہے ؟ کیا ممکن ہے کہ یہ قوتیں جس طرح زندہ ، صحت مند شخصیت میں عمل پیرا ہیں ، اسی رخ پر

۲- مرتبہ ، جاوید اقبال ، لاہور : شیخ غلام علی اینڈ سنز ، ۱۹۶۱ء۔

ان کا عمل جاری رہے ؛ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات ممکن ہے ۔ انسانی السانی شخصیت کو ایک دائرہ فرض کیجیے اور یوں سمجھیے کہ قوتوں کی ایک خاص ترتیب کے نتیجے میں ایک دائرہ تشکیل پاتا ہے ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس دائرے کے تسلسل کو ہم کس طرح محفوظ کر سکتے ہیں ؟ بظاہر اس کی صورت یہی ہے کہ ہم اپنی شخصیت کو کچھ اس طرح تقویت پہنچائیں کہ اس کے قوائے ترکیبی کو اپنے مقررہ معمول کے مطابق عمل کرنے میں مدد ملے ۔ لہذا ہمیں چاہیے کہ فعلیت کی ان تمام صورتوں سے دست بردار ہو جائیں جو شخصیت کی تحلیل کرنے پر آمادہ ہوں مثلاً عجز و انکسار ، قناعت ، غلامانہ فرماں برداری وغیرہ ۔ ان کے خلاف بلند حوصلگی ، عالی ظرفی ، سخاوت اور اپنی روایات و قوت پر جائز فخر ، ایسی چیزیں ہیں جو شخصیت کے احساس کو مستحکم کرتی ہیں ۔

''شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے ، لہذا اس کو خیرِ مطلق قرار دینا چاہیے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے ۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو ۔ اگر ہم وہ طرزِ زندگی اختیار کریں جس سے شخصیت کو تقویت پہنچے تو دراصل ہم موت کے خلاف نبرد آزما ہیں ، موت ، جس کی ضرب سے ہماری شخصیت کی اندرونی قوتوں کی ترتیب گڑبڑ ہو جاتی ہے ۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے ۔ اس کے حصول کے لیے جدوجہد ضروری ہے ۔ یہ خیال جو یہاں پیش کیا گیا ہے ، دور رس نتائج کا حامل ہے ۔ کاش اس نقطۂ نظر سے اسلام ، بدھ مت اور عیسائیت کی تقابلی حیثیت پر بحث کرنے کا مجھے موقع میسر آتا لیکن بدقسمتی سے اس مسئلے کی تفصیلات کا جائزہ لینے کی مجھے فرصت نہیں ۔''

یہ ملت پر اقبال کا احسان ہے کہ شخصیت کے موضوع پر ۱۹۱۰ء میں سوچے گئے اس نقطے کو اُنھوں نے ترک نہیں کیا ، نہ ادھورا چھوڑا ، بلکہ اگلے چند ہی برسوں میں اسے خودی کے عنوان سے ترتیب دیا اور لکھا کہ :

''جہاں اندرونی احساس موجود ہو وہاں خودی گویا اپنا کام کر رہی ہے ۔ خود خودی کو ہم اس وقت جانتے ہیں جب وہ کچھ معلوم کر رہی ہو ، فیصلہ کر رہی ہو یا عزم کر رہی ہو ۔ خودی یا روح کی زندگی ایک قسم کا تناؤ ہے جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب خودی اپنے ماحول پر اثر انداز ہو رہی ہو اور ماحول خودی پر اثر انداز ہو رہا ہو ۔ خودی باہمی اثر اندازی کے اس میدان سے باہر کھڑی نہیں رہتی بلکہ اس کے اندر

ایک حکم ران قوت کی حیثیت سے موجود رہتی ہے اور اپنے تجربات کے ذریعہ سے اپنی تعمیر اور تربیت کرتی ہے۔''

پھر خودی کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا :

''میری اصل شخصیت ایک چیز نہیں بلکہ ایک فعل قرار پاتی ہے۔ میرا تجربہ ایسے افعال کا ایک سلسلہ ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور جن کو ایک حکم ران مقصد کی وحدت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کیے ہوئے ہے۔ میری ساری حقیقت میرے حکم ران جذبہ، فکر و عمل کے اندر موجود ہے۔ آپ میرا تصور اس طرح سے نہیں کر سکتے کہ گویا میں کوئی چیز ہوں، جو فاصلہ کے اندر کہیں پڑی ہے یا گویا میں مادی دنیا کے اندر موجود تجربات کا ایک سلسلہ ہوں، بلکہ آپ کو چاہیے کہ آپ میری تشریح، تفہیم یا تعریف میرے اندازوں اور فیصلوں کی بنا پر، میرے رجحاناتِ فکر و عمل کی بنا پر، میرے عزائم اور مقاصد اور میری آرزوؤں اور امیدوں کی بنا پر کریں۔''

اور کہا کہ :

وجود کیا ہے؟ فقط جوہرِ خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا[۳]

تعمیرِ شخصیت کے معاملے میں اقبال جس حرکی عملیت (Dynamic Activism) کے قائل ہیں وہ ایک اس قدر زوردار اور طاقت ور عمل ہے کہ فرد اور معاشرہ دونوں کی تعمیر و تشکیل کا ضامن بن جاتا ہے۔ اقبال کی یہ حرکی عملیت کچھ تسلیم شدہ بنیادی اور صحت مند اقدار کا صلہ ہے۔ قدروں کے معاملے میں جہاں ایک طرف یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ انسان کی صالح اور صحت مند زندگی کا دار و مدار ان پر ہے، وہاں قدروں کا یہ پہلو بھی قابلِ غور ہے کہ خود اپنی ذات میں کوئی قدر (Value) کس قدر جاندار ہے۔ مثبت اقدار کے لیے ضروری ہے کہ ان میں اس قدر استقلال اور پائیداری ہو کہ وہ نت نئی تہذیبی ہستیوں کے ایک ہی جھونکے سے تہہ و بالا ہو کر نہ رہ جائیں۔ مثبت قدریں جو مثبت اور مثالی شخصیت کی تعمیر میں مد و معاون ہوتی ہیں، زمانوں کے تجربے اور طویل ریاضتوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ شخصیتیں ایسی ہی قدروں کے اتباع میں شخصیتیں بنتی

۳۔ ''ضربِ کلیم''/''کلیات''، ص ۴۴/۴۹۶۔

ہیں ۔ نوجوان نسل کی تربیت کے لیے ان کے درمیان مثالی شخصیتوں کا وجود حد درجہ ضروری ہے ، کیونکہ محض مطالعہ بے کار بھی ہو سکتا ہے اور بعض حالتوں میں خطرناک بھی ۔ علم کو مفید مطلب روپ شخصیتیں ہی دیا کرتی ہیں ۔ شخصیتوں کے اسی فیضانِ نظر سے انسان کا فکر و عمل صرف ایک اور اپنی ذات تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ خیر کے اس عمل کا دائرہ پھیل کر پوری معاشری ہئیت پر محیط ہو جاتا ہے ۔

سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ فرد اور معاشرے کی تعمیر و تشکیل کے لیے مثبت قدروہیں کون سی ہیں اور ان کا منبع کیا ہے ؟ اقبال کا یہ عقیدہ کہ فرد کی ذات اور کائنات میں ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے ۔ درحقیقت تعمیرِ شخصیت معاشرے میں مثالی شخصیتوں کے وجود کے بھرپور امکان کی شہادت ہے ۔ اقبال کے ہاں عبودیت اظہارِ شخصیت کی سب سے پہلی منزل ہے جو بالواسطہ عمل کو راہ دینے کا باعث بنتی ہے اور عمل ہی انسان کی بالآخر تقدیر ٹھہرتا ہے ، جو جذبۂ جستجو کے ساتھ مملو ہے ۔ انہی باتوں میں انسان کی پُرخلوص شرکت جہاں اس کی روح میں پاکیزگی ، بلند خیالی ، ذوقِ لطیف اور پاک ضمیری پیدا کرتی ہے ، وہاں مدلیت کی روح کو بھی عفیف بنا دیتی ہے ۔ ذوقِ عبودیت میں مثالی شخصیت کی تعمیر کا راز پنہاں ہے ۔ عبودیت انسان کو خود اپنی ذات پر ایمان لانا بھی سکھاتی ہے اور خدا کی ذات پر بھی ۔ اقبال نے تعمیرِ شخصیت کے اس مرحلے میں یقینِ محکم اور عملِ پیہم کو بھی شامل کر دیا ہے ۔ کردار کے کندن بننے کے اس عمل کے نتیجہ میں شخصیت سخت کوش ، خارا شگاف ، بے خوف ، عقابی روح رکھنے والی ، بے باک ، فولاد مزاج ، قاہری اور دلبری کی صفات سے متصف ہو کر اُبھرتی ہے اور اس کا دل تپشِ شوق سے گرم اور سینہ پرتو عشق سے فروزاں ہوتا ہے ۔

یہ اقبال کے ہاں مثبت شخصیت کے پیکرِ محسوس کا طلوع ہے ۔ یہ شخصیت خود کو پہچان کر خدا کو پہچاننے کے قابل ہے ۔ ہزار سجدوں سے نجات پا کر ماسوا سے بے نیاز ہو جاتی ہے شخصیت کی یہی صفت فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بنا دیتی ہے اور معاشرہ کی یہ شخصیت زمانے کو اپنے ساتھ ڈھالنے کی قوت رکھتی ہے ، خود زمانے کے ساتھ نہیں ڈھل جاتی ۔ یہ جہاں کے لیے نہیں ہوتی بلکہ جہاں اس کے لیے ہوتا ہے ۔ تعمیرِ شخصیت کے اس مرحلے پر شخصیت کے اوصاف میں طبعِ

بلند ، مشربِ ناب ، دلِ گرم ، نگاہِ پاک بیں ، جانِ بیتاب شامل ہو جاتے ہیں اور فرد اپنی ذات میں ایک ایسا کارواں بن جاتا ہے کہ ستارے اس کی گردِ راہ ہو جاتے ہیں ۔ اس کی فطرت میں ممکناتِ زندگی کی امانت داری کا رجحان بڑھ جاتا ہے ۔ اس کے مزاج میں صداقت ، عدالت اور شجاعت کا قوام گاڑھا ہو جاتا ہے ۔ وہ دنیا کی امانت کا اہل ٹھہرتا ہے ۔ اس کی ایک نگاہ تقدیروں کو بدل کے رکھ دیتی ہے اور شخصیت ولایت ، پادشاہی اور اور علمِ اشیاء کی جہانگیری کے منصب کے لائق ٹھہرتی ہے ۔ اب یہ سیر چشم ہے ، خادم بھی ہے اور مخدوم بھی ۔ اس کی ذات میں درویشی و سلطانی کا ایک بے نظیر اجتماع ہے ۔ اب وہ قطرہ ، مثالِ بحرِ بے پایاں بن جاتا ہے ۔ اس کی شخصیت میں سرشتِ طوفان پوشیدہ ہے اور ہیچ مقداری کے طلسم کا اسیر نہیں رہتا ۔ شخصیت کی تعمیر کے ان تعمیری مراحل میں غفاری و قہاری و قدوسی و جبروت ، نگاہِ بلند ، سخنِ دلنواز اور پرسوز جان کی کیفیات شامل ہیں جن کا صلہ جہاں داری ، جہاں بینی ، جہاں بانی اور جہاں آرائی ہے ۔ اب اس کا سوز ہمہ سوز ہے اور اس کا شباب بے داغ ہے ۔ وہ قبیلے کی آنکھ کا تارا ہے ، جسور و غیور ہے ۔ اس کی ضرب کاری ہے اور اس کا جگر چیتے کا ہے اور اس کا تجسس شاہین کا سا ۔ وہ لہو گرم رکھنے کے لیے پلٹ پلٹ کر جھپٹتا ہے ۔

خود شناسی اور خدا شناسی کے طفیل مثالی شخصیت فقر و غناء کے دور میں داخل ہو جاتی ہے جو انسانی کردار کی ایک اعلٰی ترین صفت ہے ۔ جس سے اسرارِ جہانگیری کھلتے ہیں اور مٹی میں بھی اکسیر کی صفت در آتی ہے ۔ شبیر کا وجود اسی فقر و غنا کا مرہون ہے مگر کچھ اسی طرح کہ فقر و غنا کا معیار بلند ہو جاتا ہے ۔ فقر شخصیت کے ہاتھ میں ایک ایسی تلوار ہے جو کردار کے محسوس پیکر میں ڈھل کر حیدرِ کرار اور خالدِ سیف اللہ بن جاتی ہے ۔ یہ بھی تعمیرِ شخصیت کے مراحل ہیں اور شخصیت تکمیل کی حدود میں داخل ہو رہی ہے ۔ اب اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ قرار پاتا ہے ۔ وہ غالب و کار آفریں و کار کشا و کارساز ہو جاتی ہے ۔ اسے خاکی ہونے کے باوجود نوری نہاد اور بندۂ مولا صفات کی سند عطا ہوتی ہے ۔ خدا کی نیابت کی پوری پوری اہلیت اس میں آ جاتی ہے ۔ پھر ہر لحظہ اس کی ایک نئی شان ہے اور وہ واقعتاً گفتار و کردار میں خدا کی برہان بن جاتی ہے ۔ اب اس کے اسیرِ حرص و ہوس ہونے کا سوال ہی

پیدا نہیں ہوتا ۔ اکلِ حلال اس کا طرۂ امتیاز ہے ۔ یہ مثالی شخصیت اب اپنی پہچان شرق و غرب کے حوالے سے نہیں کرتی بلکہ گیرندۂ آفاق اور سوارِ اشہبِ دوراں بن کر ایک طرح کی روحانی جمہوریت کے ایوان میں داخل ہو جاتی ہے اور انفس و آفاق میں خدا کی آیات کا تماشا کرتی ہے ، یہاں تک کہ آیاتِ خداوندی کی قرأت کرتی ہوئی خود ایمان کی پختگی کی وہ انتہا بن جاتی ہے کہ اس کی صلاحیتوں کا اعتراف کرتے ہوئے آفاق بھی اس میں گم ہو جاتے ہیں ۔ یوں تعمیرِ شخصیت کا عمل اقبال کے نزدیک ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کو پہنچاتا ہوا نظریے سے واردات کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے ۔ ایسی ہی تربیت یافتہ شخصیتوں کا پھیلاؤ خود ملتِ بیضاء ہے ۔ شخصیتوں کی موت ، موت نہیں بلکہ ہجرت سوئے دوست ہے اور دمِ مرگ ان کے لبوں کا تبسم ہی ان کی شخصیتوں کی مثالیت اور عینیت اور ہمہ گیری کا راز فاش کرتا ہے ۔

افکارِ اقبال کے مخاطب عام طور پر نوجوان ہیں ۔ اس لیے قومی تشخص کی تشکیل میں اس پہلی کڑی کی تربیت کو اقبال نے اپنی فکری نظام میں ہر جگہ ترجیح دی ہے اور واضح کر دیا ہے کہ احساسِ کمتری دور کیے بغیر شخصیت کی تعمیر کا عمل کبھی مکمل نہیں ہو سکتا ۔ اقبال درحقیقت معرفتِ نفس کے مبلغ ہیں اور ہر وہ شخص جو اپنی ذات سے گریزاں ہے ، اور اپنی ذات کے اندر جھانکنے سے خوف زدہ ہے ، اسے اس دنیا ہی میں اضطراب اور بے چینی کا عذاب چکھنا ہے ، اس کا جہنم وہی ہے جسے قرآن نے نار تطلع علی الافئدة سے تعبیر کیا ہے ۔ اور آج انسانوں کی اکثریت کے دلوں میں یہی آگ بھڑک رہی ہے ۔ افکارِ اقبال کی روشنی میں شخصیت کے شجر کو اپنی نمو کے مراحل سے گزرنے کے بعد بالآخر جس پھول کو کھلانا ہوتا ہے وہ پھول ملتِ بیضاء کے نوجوانوں کے سوا کون ہو سکتا ہے ۔ کاش ملتِ بیضاء کے پھولوں میں وہ خوشبو بقدر وافر لوٹ آئے جسے اقبال مشامِ جاں بنا لینے کو ترستے رہے ۔

اقبال کی فارسی غزلیں

غزل سرا و نواہائے رفتہ باز آور

رفیق خاور

غزل کے لیے اقبال کا والہانہ ذوق و شوق اُن کے شخص و فن کا نمایاں حصہ ہے جو اُن کے کلام سے جا بجا آشکار ہے ۔ یہ صنف جدید شاعری کے ذوق آشنا ہونے کے باوجود ان کے فکر و فن اور دل و دماغ پر ہمیشہ محیط رہی ۔ اور ان کے کتنے ہی دلپذیر نقش اسی طبعی دلبستگی کے آئینہ دار ہیں ۔ اسی لیے ''اقبال غزل خواں ہو'' ۔ ''مطرب غزلے خبرے از مرشدِ روم آور'' ۔ ''غزلے زدم کہ شاید بہ نوا قرارم آید'' ۔ ''بادہ بخور غزل سرا'' اور اسی قسم کے اور والہانہ کلمات ان کی زبان پر بار بار آتے ہیں ۔ یہ غزل خوانی کی تلقین بلاوجہ نہ تھی ۔ اقبال مغرب و مشرق کی دوہری تہذیبی و تمدنی میراث کے امین تھے ۔ اگر مغرب نے انھیں جدید وضع کی شاعری عطا کی تو دوسری طرف مشرق نے مئے خانہ ساز یعنی غزل کا شوق اور آہنگ عطا کیا ۔ مشرقی ماحول میں پرورش پانے کی وجہ سے جہاں اس صنف کو صدہا سال سے فروغ حاصل تھا ، اس کی روح اور ذوق و شوق ان کے دل کی گہرائیوں میں سرایت کر گئے ۔ یہاں تک کہ ان کا اثر ان کی جدید شاعری میں بھی دکھائی دیتا ہے ۔ بہرحال اُنھوں نے اپنے مشرقی فیضان سے پوری طرح وفاداری کی اور فارسی و اردو شعرا کے سلسلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے غزل کو نشو و نما دینے میں پوری پوری جدوجہد کی ۔ اپنے یہاں کی روایات کو دیکھا جائے تو وہ غزل گو سلسلے کی آخری کڑی تھے ۔ اور اُنھوں نے جس والہانہ اشتیاق سے غزل کو جلا دی وہ اس کی تاریخ میں ایک نئی نہج اور نئے دور کی آئینہ دار ہے ۔ شاعرِ مشرق معتد بہ حد تک شاعرِ غزل بھی تھے اور اُنھوں نے اس کو آب و تاب کا حق

ادا کرتے ہوئے روایت کو آگے بڑھانے اور بیش از پیش کیف و رنگ عطا کرنے میں اپنے پیشرو سلسلۂ شعرا کے فیضان میں قابلِ قدر اضافہ کیا ، خصوصاً اس لیے کہ یہ صنف اپنی مخصوص نوعیت کے باعث جستہ جستہ تاثرات ، مشاہدات اور ارتسامات کو منظومات کے بسیط پیرائے کے برعکس رمز و ایما کے موجز ، اشاراتی پیرائے میں ادا کرتی ہے جس سے ایک جنشِ چشم حقائق و بصائر کی وسیع و عریض کائنات ایک ہی شعر میں سمٹ آتی ہے اور قطرہ میں دجلہ اور جزو میں کل کی کیفیت پیدا کرتی ہے ۔ ہم اس کے متفرق نقوش کو یکجا کر کے ایک مجموعی کلیہ مرتب کرتے ہیں ۔ اس طرح اقبال کی شاعرانہ صلاحیتیں جہاں مبسوط پیرائے میں نہایت وسیع کنوس پر جلوہ گر ہو کر کشاد فن کا ثبوت دیتی ہیں وہاں متعدد فرد فرد رموز و نکات کو مختصر نقوش میں پیش کر کے گویا دریا کو کوزے میں بند کر دیتی ہیں ۔ فن کی یہ دونوں صورتیں تکمیل کار میں ایک دوسرے کی مد و معاون ہیں ۔ اور شاعر کے افکار و تخیلات کو دو جداگانہ طریقوں سے ظاہر کر کے ان کی مجموعی شخصیت کو پوری طرح اُجاگر کرتی ہیں ۔

ان وجوہ کی بنا پر لازم ہے کہ اقبال کی غزلیات ، خصوصاً فارسی غزلیات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے ۔ تاحال ان کے فکر و فن کے سلسلے میں زیادہ تر ان کی منظومات ہی پر توجہ دی گئی ہے جس سے ہم ان کو ایک ہی پہلو سے مشاہدہ کر سکتے ہیں ۔ ان کی غزلیں متفرق ہیں اور ہر غزل مختلف مضامین کی حامل ۔ اس لیے ان پر توجہ بالعموم مرکوز نہیں ہو پاتی ۔ تاہم یہ بجائے خود ایک کائنات ہیں اور قارئین کو اپنے طور پر دعوتِ فکر و نظر دیتی ہیں ۔ خود اقبال نے کہا ہے :

می گزرد خیالِ من از مہ و مہر و مشتری
تو بہ کمیں نشستۂ صید کن ایں غزالہ را

اور یہ تحریک غزل ہی میں ہوئی ہے جس میں مہ و مہر و مشتری بجائے خود افکار و خیالات کی گوناگونی کے آئینہ دار ہیں ۔

ہر شاعر کو طبعاً کسی زبان سے مناسبت ہوتی ہے ، اس لیے وہ اپنی بہترین ترجمانی اسی میں کر سکتا ہے ۔ اقبال کو فارسی سے فطری مناسبت تھی ، اس لیے جس کامیابی ، وسعت اور آزاد بہاؤ کے ساتھ اُنھوں نے زبان

حافظ و خیام میں فکر و فن کا مظاہرہ کیا ، اُردو میں نسبۃً کم نمایاں ہے ، خصوصاً غزلیات میں ۔ یوں بھی اُردو غزلیات ان کی ابتدائی کوشش تھیں اور بعد میں ان کی لے بڑی حد تک عجمی ہی رہی ، اس لیے ان میں وہ جوہر نظر نہیں آتے جن کا عکس ان کی فارسی غزلیات میں دکھائی دیتا ہے ۔ بلاشبہ فارسی غزلیات میں وہ تمام سابقہ غزل گو شعرا کے ہم مشرب ، ہم نوا اور ہم داستاں نظر آتے ہیں ۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ بعض امور میں ان سے پیش پیش بھی ہیں ۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کی غزلیات کو جداگانہ موضوع ٹھہراتے ہوئے ان پر نظر ڈالی جائے ۔

یہاں سب سے پہلے یہ سوال اُٹھتا ہے کہ غزل کو کس طرح جانچا جائے ۔ کیا اس کا کوئی مسلمہ و مستند معیار ہے یا کوئی ایسا معیار جسے غور و تامل سے طے کیا جا سکے ؟ تاحال روایتی علم بیان میں قافیہ و ردیف وغیرہ کے قواعد و ضوابط کے بغیر نقد و نظر کے کوئی مضبوط اصول موجود نہیں ۔ بیشتر اصول و قواعد کلام کے ظاہری پہلو ہی سے متعلق ہیں ۔ غزل کی تعریف حرف زدن بہ زناں کی گئی ہے اور آج تک جدید نقادوں کے ذہن پر یہی مفروضہ مسلط ہے ۔ حالانکہ غزل میں بجز تغزل اور متفرق عاشقانہ مضامین یا عشقیہ رموز و نکات کے اس تعریف کی کوئی مناسبت دکھائی نہیں دیتی اور غزل کو حسن و عشق ہی کے معاملات و واردات سے مخصوص تصور کیا جاتا ہے ۔ کسی مرد نکتہ داں نے غزل کا مادہ غزال بتایا ہے جس کی خصوصیت ہی رم ہے ۔ چونکہ غزل کے اشعار ایک دوسرے سے رم کرتے ہیں اس لیے یہ مادہ اس کے عین حسبِ حال ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ غزل میں حرف زدن بہ زناں ، صنف نازک سے راز و نیاز یا اس کی فطرت کے خواص کے سوا اور سب کچھ ہے ۔ یہ بات انگریزی ، عربی ، پنجابی کسی زبان سے بھی موازنہ کرنے پر آشکار ہو جاتی ہے ۔

غزل کی ماہیت کے بارے میں بھی مفروضات کو زیادہ دخل ہے اور اس کے لیے بھی مخصوص حالات ہی کو شمع راہ بنایا گیا ہے ۔ غزل کی ایک توجیہ تو آپ سن ہی چکے ہیں ۔ زیادہ عالمانہ توجیہ یہ ہے کہ غزل بعینہ مشرقی دربار کا نقشہ پیش کرتی ہے ۔ تمام تر وہی فضا ، دربار بہ صد شان و شوکت اور آب و تاب آراستہ ہے ، ظلِ الٰہی با ہمہ جاہ و جلال تخت نشیں ہیں ، امرا و زرا اور اہلِ دربار جمع ہیں ، کوئی ایک لطیفہ پیش کرتا ہے کوئی دوسرا ، اور ہوتے ہوتے کتنے ہی لطائف و ظرائف

جمع ہوکر غزل کا روپ دھار لیتے ہیں - جو فی نفسہ متفرق ہے - اول بادشاہ اور ان کے دربار تو بہت دور کی بات ہے ، غزل تو اس سے بہت پہلے وجود میں آ چکی تھی - ملوک عرب میں تو اس کا رواج ہی نہ تھا - مشہور تو یہی ہے اور اسی کو قول غالب لکھنا چاہیے کہ ابتدا میں قصیدے لکھے جاتے تھے جن کی مخصوص قافیہ دار ہیئت ہے - اس کا آغاز بہاریہ یا عشقیہ تشبیب سے ہوتا تھا تاکہ ممدوح یا سامع میں دلچسپی پیدا کی جائے اور اسے لطف بیان سے مسحور کیا جائے - رفتہ رفتہ یہ میلان پیدا ہوا کہ تشبیب کو قصیدہ سے الگ کر کے ایک مستقل صنف بنا دیا جائے - عشقیہ تشبیب خود بخود اس سانچے میں ڈھل گئی اور غزل نمودار ہوئی - یہ تو ایک قدرتی عمل تھا - شاہان عجم اور ان کے درباروں سے اس کا کیا واسطہ؟ علاوہ ازیں اس درباری توجیہ سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا کہ ابتدا میں عرصۂ دراز تک فارسی غزلیات مسلسل کیوں ہیں اور ان کا موضوع بھی خالص عاشقانہ یعنی عشق مجازی کے جذبات و واردات کا اظہار ہے - زلف و گیسو کی حکایات دراز اور بس - اس کے ابتدائی نمونے دیکھے جائیں تو ان میں شروع سے آخر تک ایک ہی کیفیت موجزن ہے - انتشار کا کوئی شائبہ نہیں - اشعار ایک ہی خیال یا احساس کے رشتے میں منسلک ہوتے ہیں - متفرق ہونے کی قیاس آرائی اس لیے کی جاتی ہے کہ غزل کا ابتدائی دور ہماری نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے اور تخصیصی مطالعہ کے بغیر کوئی اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہوتا - ہم متاخر شعرائے فارسی و اُردو ہی کی غزلیات کو نمونہ ٹھہرا کر رائے قائم کرتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہے - بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی تک بھی سیدھی سادی مسلسل قسم کی غزلیں دکھائی دیتی ہیں - متفرق مضامین کم ہی نظر آتے ہیں - اس میں فغانی اور اس کے بعد جا کر خیال بند اور دوسرے شاعروں میں منتشر بیانی کا عنصر نمایاں ہوتا ہے - رودکی ہی کی مشہور غزل لے لیجیے - یہ غزل سے زیادہ ترانہ ہے جس کا ایک ہی موضوع ہے اور ایک ہی احساس کی ترجمانی کی گئی - اسی لیے کسی بعد کے شاعر نے کہا ہے کہ غزلہائے من رودکی وار نیست یعنی کسی مستقل احساس یا خیال کی ترجمان - یہ غزل دوسری ابتدائی غزلوں کا نمونہ ہے - اپنے یہاں کی چند غزلیں نمونۃً ملاحظہ ہوں :

روئے چوں حاصل نکو کاراں　　زلف چوں نامۂ گنہگاراں
غمزہ مانند آرزوئے مضر　　درکمیں گاہِ طبع یاراں

خیرہ اندر کرشمہٴ چشمش ذوقِ مستان و ہوشیاران
(ابو الفرج رونی)

چو مہ روئے نیکو بیاراستی سرِ زلفِ مشکیں بہ پیراستی
خراماں چو کبک دری از وثاق بروں آمدی ہرزدہ آستی
چو آراستہ روئے نیکوئے خوش ہمہ مجلس شہ بیاراستی
(مسعود سعد سلمان)

خبرم رسید امشب کہ نگار خواہی آمد
سرِ من فدائے راہے کہ سوار خواہی آمد
ہمہ آہوانِ صحرا سرِ شاں نہادہ برکف
بہ امیدِ آنکہ روزے بہ شکار خواہی آمد
کششے کہ عشق دارد نگزاردت بدینساں
بہ جنازہ گر نیائی بہ مزار خواہی آمد
(امیر خسرو)

متفرق قسم کی غزلیں کافی عرصہ بعد لکھی جانے لگیں۔ کیونکہ غزل کی ہیئت کا دار و مدار قافیہ پر ہے۔ آہستہ آہستہ جب اس کی مربوط ہیئت ماند پڑنے لگی تو توجہ یکساں احساس و خیال سے ہٹ کر قوافی پر مبذول ہونے لگی۔ یہ رجحان بتدریج ترقی کرتا رہا۔ سعدی اور حافظ کی غزلیات پر بھی غور کیا جائے تو ان میں انتشار خاصا نمایاں ہے۔ اگرچہ ان کی مخصوص چھاپ اس کو محسوس نہیں ہونے دیتی:

وقتے دلِ سودائی می رفت بہ بستاں ہا
عیش و طرب آوردے بر لالہ وریحاں ہا
گہ نعرہ زدے بلبل گہ جامہ دریدے گل
تا یادِ تو افتادم از یاد برفت آنہا
گر در طلبت ما را رنجے برسد شاید
چوں عشقِ حرم باشد سہل است بیاباں ہا
گویند مگو سعدی چندیں سخنِ عشقش
می گویم و بعد از من گویند بہ دوراں ہا

ساقیا برخیز و در دہ جام را
خاک بر سر کن غمِ ایام را

ساغرِ مے در کفم نہ تا ز سر
برکشم ایں دلق ازرق فام را
گرچہ بدنامیست نزدِ عاقلاں
ما نمی خواہیم ننگ و نام را

حافظ کی پہلی ہی غزل میں اشعار کا ایک دوسرے سے کوئی ربط نہیں :

الا یا ایہا الساقی ادر کاساً و ناولہا
کہ عشق آساں نمود اول ولے افتاد مشکل ہا
ببوئے نافہ کاخر صبا زاں طرہ بکشاید
ز تاب جعدِ مشکینش چہ خوں افتاد در دلہا
بمے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزل ہا
مرا در منزلِ جاناں چہ امن و عیش چوں ہر دم
جرس فریاد می دارد کہ بر بندید محملہا
شبِ تاریک و بیم موج و گردابِ چنیں ہائل
کجا دانند حالِ ما سبکسارانِ ساحلہا
ہمہ کارم ز خود کامی بہ بدنامی کشید آخر
نہاں کے ماند آں رازے کزو سازند محفلہا
حضوری گر ہمی خواہی ازو غائب مشو حافظ
متی ما تلق من تہویٰ دع الدنیا و امہا

یہاں مضامین صریحاً قافیہ سے سجھائے گئے ہیں اور صرف ان کی اہمیت ، دلچسپی اور حسنِ بیان ہی ان کو اعتبار عطا کرتا ہے ۔ حافظ کے بعد جب رومانوی اور اس سے بھی زیادہ خیال بند دبستاں کا زور ہوا تو قافیہ کی کارفرمائی بڑھتی گئی ۔ اور اس کے ساتھ ہی ردیف اور پیچیدہ زمینوں ، طولانی غزلوں اور دو غزلہ سہ غزلہ کا رواج بڑھتا گیا یہاں تک کہ شاعری موشگافیوں کے دھندوں میں کھو کر رہ گئی ۔ ہیئت برابر فکر و احساس اور معنی پر غالب آتی گئی ۔ پوست ہی پوست اور مغز غائب ۔ شاعری استادانہ میکانکی داؤ پیچ کا کھیل بن گئی ، خیال بندوں کے ساتھ جب نکتہ آفرینی شاعری کا حاصل اور نفسِ ناطقہ سمجھی جانے لگی تو قافیہ و ردیف اور زمین ہی زمین باقی رہ گئی ۔ وہ بھی بے حد پیچیدہ و سنگلاخ ۔ شعرا

محض قافیہ ہی کے ضمن میں سوچنے لگے اور مضامین خیالی کے باعث داخلیت کی جگہ خارجیت نے لے لی ، اس طرح غزل گوئی کا کمال میکانکی طور پر مضمون آفرینی قرار پایا ۔ یہاں تک کہ غالب جیسا شاعر بھی جس نے فخریہ کہا تھا کہ : غالب نبود شیوۂ من قافیہ بندی ۔ قافیہ سے بے نیاز نہ رہ سکا ۔ ان کی دو غزلیں لیجیے :

چوں بہ قاصد بسپرم پیغام را رشک نگزارد کہ گویم نام را
گشتہ در تاریکی روزم نہاں کو چراغ تا بجویم شام را
آں میم باید کہ چوں ریزم بجام زور مے در گردش آرد جام را

بے گناہم پیر دیر از من مرنج
من بمستی بستہ ام احرام را

درد منت کش دوا نہ ہوا
میں نہ اچھا ہوا برا نہ ہوا
جمع کرتے ہو کیوں رقیبوں کو
اک تماشا ہوا گلا نہ ہوا
ہم کہاں قسمت آزمانے جائیں
تو ہی جب خنجر آزما نہ ہوا
کتنے شیریں ہیں تیرے لب کہ رقیب
گالیاں کھا کے بے مزا نہ ہوا
ہے خبر گرم ان کے آنے کی
آج ہی گھر میں بوریا نہ ہوا
کچھ تو پڑھیے کہ لوگ کہتے ہیں
آج غالب غزل سرا نہ ہوا

دونوں غزلوں میں قافیہ سخن آفریں ہے نہ کہ شاعر ۔ تمام کے تمام اشعار منفصل ہیں ۔ غالب نے خود تصریح کی ہے کہ ان کا غزل کا نسخۂ کیمیا یہ ہے کہ اس میں کوئی شعر حسن و عشق ، کوئی تصوف اور کوئی رندی پر مشتمل ہو ۔ اس میں جو بھی ، جیسی بھی اور جتنی بھی حقیقی یا خیالی خصوصیت اتفاقاً پیدا ہو جائے ۔

غزل کی مخصوص ہیئت کی توجیہ نفسیات سے بھی کی گئی ہے یہ کہ احساسات کا حقیقی سرچشمہ تحت الشعور ہے اور اس تہ خانۂ ضمیر

میں کیفیات تمام تر بےربط اور غلطاں و پیچاں ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان کا اظہار بھی پریشان ہوتا ہے۔ قافیہ صرف تحت الشعور میں پوشیدہ ارتسامات کو برآمد کرنے میں مدد دیتا ہے۔ حقیقی احساسات کی صورت میں تو اس تصور کو قرین قیاس قرار دیا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ بھی صحیح نہیں۔ لیکن جب احساسات واقعی احساسات نہیں بلکہ بے سروپا مضامینِ خیالی ہوں جن کی اُردو شاعری میں اس قدر بھرمار ہے تو یہ نظریہ کیسے درست تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس کی رو سے پست ترین، مبتذل مضامین بھی زیرِ نفسی کیفیات ہی کا عکس قرار پاتے ہیں جو ظاہر ہے کسی طرح قابلِ اعتنا نہیں ہو سکتا۔

غزل کے خلاف جو منتشر خیالی کی شکایت ہے، اسے بعض نے مسلسل غزلوں سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں دو دشواریاں ہیں۔ اول مسلسل غزل درحقیقت نظم ہے، صرف اس میں زبان متغزلانہ اختیار کی جاتی ہے جس سے کوئی خاص فرق رونما نہیں ہوتا۔ اگرچہ ہیئت پھر بھی زبردستی معلوم ہوتی ہے۔

غزل اور نظم کا مابہ الامتیاز یہی ہے کہ نظم ایک مرکزی احساس یا خیال سے اُبھرتی ہے۔ اور اس کے اجزا میں نامیاتی وحدت پائی جاتی ہے۔ غزل کو من حیث صنف متفرق مضامین ہی کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے۔ دوسری دشواری یہ ہے کہ غزل آخر سکہ بند ہے۔ اس میں نظم کی سی آزادی اور لچک محال ہے۔ قدرتی طور پر مسلسل غزلوں کی تعداد زیادہ فراواں نہیں ہو سکتی اور نہ وہ چنداں کامیاب ہیں۔ کوئی ایک آدھ خیال ہی ہو تو وہ مسلسل غزل میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ پھر غزل کا سانچہ ہی ایسا ہے کہ اس میں نظم و ترتیب، در و بست اور آہنگِ قوافی وغیرہ سی کشادگی، آزادی ہو قلمونی اور اشاریت کی ندرت نہیں پیدا ہو سکتی جو نظم ہی کا طبعی خاصہ ہے۔

یہ غزل کی متفرق نوعیت ہی ہے جس کی بنا پر جوش کو اس کے خلاف عمر بھر اعتراض رہا اور کلیم الدین احمد نے اسے نیم وحشی صنفِ سخن قرار دیا۔ نیم وحشی سے ان کی مراد لاابالیانہ پن اور تلون مزاجی ہے۔ وہی روایتی محبوب کی خصوصیت کہ شیوہ ہائے ترا باہم آشنائی نیست۔ جس کے باعث یہ اظہار کے بنیادی تقاضے کی نفی کرتی ہے کہ اول ضمیر میں احساس یا خیال پیدا ہو اور پھر اس کی ترجمانی کی جائے۔ مشاہدۂ حق

مقدم ہے اور گفتگو موخر ، یا مے اول ہے اور ساغر مابعد ۔ غزل میں گاڑی آگے اور گھوڑا پیچھے ہے ۔ اس میں ہئیت اور اجزائے ترکیبی ، خصوصاً زمینیں اور قافیہ و ردیف افکار و احساسات پر ابتدا ہی سے اس قدر مسلط ہوتے ہیں تسمہ پائی کی حد تک کہ شاعر کتنا ہی آزاد ، حساس اور تنومند کیوں نہ ہو اسے مجبوراً غزل کی خارجی ہیئت کا جبر قبول کرنا پڑتا ہے ۔ جدید شعرا نے اس قید و بند اور ضبط و فشار سے بچنے کے لیے معنویت کی طرف رجوع کیا ہے جس سے یا تو غزل میں نظم کے تیور پیدا ہوگئے ہیں یا معنویت ان پر سوار ہوگئی ہے ۔ اور وہ اس طرح نکتہ آفرینی میں محو ہو جاتے ہیں کہ داخلیت میکانکی وضع اختیار کر لیتی ہے اور غزل کا تمام اثر باطل ہو جاتا ہے ۔ یہ قدیم شعرا کی بہ تکلف مضمون آفرینی کے مماثل اور ویسی ہی ترق معکوس ہے جس کا واحد مقصد من گھڑت مضامین قلمبند کرنا تھا ۔

غزل کو غیر نیم وحشی صنف ثابت کرنے کے لیے تازہ ترین نظریہ یہ ہے کہ یہ بعینہ مشرق تہذیب کی مخصوص نوعیت کا عکس ہے ۔ اور جس طرح نظم اس مغربی تصور کی عملی صورت ہے کہ وحدت سے کثرت کی طرف صعودی طور پر رجوع کی اسی طرح غزل کثرت یعنی انتشار سے وحدت کی طرف نزولی طور پر رجوع ہوتی ہے ۔ یہاں کثرت سے مراد متفرق مضامین ہیں اور وحدت سے ہیئت ۔ یہ استدلال مغالطہ آفریں ہے ۔ اول نظم میں کثرت اور وحدت کا تعلق ایسا ہی ہے جیسا بیج کا درخت سے ۔ دونوں میں روح اور جسم ، جوہر اور قالب کا تعلق ہے ۔ درخت کے شاخ و برگ بیج سے جدا یا منقطع نہیں ۔ بلکہ اسی سے وابستہ اور پایندہ ہیں ۔ دونوں ایک دوسرے کا عین اور جزو لاینفک ہیں ۔ دونوں ایک وقت اور ہمہ وقت زندہ و نمو پذیر ہیں ۔ ان میں کوئی جدائی نہیں ۔ بیج بھی درخت ہی کا حصہ ہے اور درخت بیج سے پیوستہ ۔ غزل میں وحدت طبعی نہیں بلکہ خارجاً عائد کی گئی ہے ۔ اس لیے اس کا کثرت سے عضوی نامیاتی تعلق نہیں اور نہ یہ کسی تہذیبی اثر کی پیداوار اور مظہر خارجی ہے ۔ اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر اسے مشرق کی تمام اصناف سخن میں کارفرما ہونا چاہیے ۔ جیسا کہ پیچھے واضح کیا جا چکا ہے ۔ یہ تو ایک اتفاقیہ پیداوار ہے جو قصیدہ سے رونما ہوئی ۔

اگر ہم اس حقیقت سے ہٹ کر کوئی نظریہ قائم کرتے ہیں تو وہ

لازماً قیاسی اور یا در ہوا ہوگا۔ نظم کی طرح غزل میں بھی دونوں اطراف ــ وحدت اور کثرت ــ حقیقی ہونی چاہئیں۔ جس طرح وحدت سے کثرت اُبھرتی ہے اسی طرح کثرت سے وحدت خود بخود اُبھرنی چاہیے۔ یہ نہیں کہ ہم اسے اپنے آپ وحدت قرار دے لیں۔

حقیقت یہ ہے کہ غزل تمام تر مفردات کا مجموعہ ہے۔ ہر شعر مستقل بالذات فرد ہے اور اس کا دوسرے اشعار سے اس کے سوا اور کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی لڑی میں پروئے گئے ہیں۔ متفرق اشعار کی شیرازہ بندی صرف مشترکہ زمین ہی سے ہوتی ہے۔ خارجی یکسانی صرف سہولت اور ظاہری جاذبیت کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ بلکہ اس کا پیدا کرنا ناگزیر تھا تاکہ یہ کثرت وحدت نما معلوم ہو۔ کیونکہ صوری کشش کو طبع انسانی پر اثر آفرینی میں خاص دخل ہے۔ مشترکہ زمین سے ایک گونہ وحدت اور جمالیاتی و ذہنی تشفی و تسکین کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اشعار ہم جنس معلوم ہوتے ہیں۔ ایک رشتہ میں پیوستہ نہ کہ غیر مربوط۔ ساتھ ہی ایک گونہ دلچسپی بھی پیدا ہوتی ہے جو یکے بعد دیگرے ایسے مناظر سے اُبھرتی ہے جن میں اتفاقاً کچھ کچھ ہم دمی اور یکرنگی بھی ہو۔ قاری کے ذہن میں پہلے ہی سے یہ احساس موجود ہوتا ہے کہ اس کے اجزا پارہ پارہ ہیں اور اس کی دلچسپی بھی پریشاں پاروں یعنی دیوان بے شیرازہ ہی میں ہونی چاہیے۔ لہٰذا یہ مطالبہ ہی غلط ہے کہ ان میں ربط ہو۔ چونکہ ہر شعر بذاتِ خود مکمل یعنی نظم ہوتا ہے جیسے ضرب الامثال، کہاوتیں، مقولات وغیرہ، اس لیے ہمیں ایک شعر سے دوسرے شعر کی طرف رجوع ہونے یا جست کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی، خصوصاً جب ان میں ایک گونہ صوری ربط موجود ہو جو ان کو مربوط کرنے کا بہانہ یا ذریعہ بنتا ہے۔ لہٰذا ہمیں غزل کی غزلیت سے متوحش ہونے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ اس کے نیم وحشی پن کا شکوہ سنج ہونا چاہیے۔ ہمیں اس کو بے تکلف معدوم حقیقت یا طریقِ التفات کے طور پر قبول کر لینا چاہیے۔

ہر صنف کے بعض مفروضات علیہیات ہوتے ہیں جیسے کھیلوں کی شرائط اور قاعدے۔ ہمیں ان شرائط اور قاعدوں کو قبول کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا غزل کو کسی نہ کسی طرح مربوط و متحد ثابت کرنے کی کوشش صورتحال سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ بعض نقادوں نے غزل کو اس مصوری

کا مثیل قرار دیا ہے جس میں بظاہر جدا جدا دھبے لگا دیے جاتے ہیں اور وہ باہم مل کر کوئی وجدانی اثر پیدا کرتے ہیں ۔ یہ اس لیے غلط ہے کہ دھبوں میں کوئی نہ کوئی مشترکہ خصوصیت پائی جاتی ہے جو ان کو آپس میں مربوط کر دیتی ہے ۔ خود مصور کے ذہن میں یہ بنیادی رشتہ موجود ہوتا ہے اور اُس کو دریافت کر لینے پر ربط معنوی خود بخود پیدا ہو جاتا ہے ۔ غزل میں یہ بات نہیں ۔ یہ ایک وحشی صنف ہے کیونکہ حقیقۃً وحشی ہے ۔ قوسِ قزح کی طرح جس کے تمام رنگ جدا ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ان میں مجموعی کشش پائی جاتی ہے ۔ غزل کے وحشی ہونے میں کوئی دوش نہیں ۔ جب ہم 'بائیسکوپ' میں دنیا جہان کے مقامات ، مناظر یا عمارات دیکھتے ہیں تو کیا وہ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں ربط کیوں نہیں ؟ ان کی خصوصیت ہی یہی ہے ۔ کیونکہ ان کی کشش کا راز ہر منظر کی جداگانہ دلکشی ہے ۔ دیکھنا یہ ہے کہ اپنی اس خصوصیت کے باوجود غزل فنی یا جمالیاتی تقاضوں کو پورا کرتی ہے یا نہیں ۔ اگر کرتی ہے تو پھر اس کے غیر مربوط ہونے کی شکایت بے محل ہے ۔

چونکہ غزل پر سب سے بڑا اعتراض اس کی بے ربطی ہے اس لیے اس کے حامیوں کی سب سے بڑی کوشش یہی رہی ہے کہ اس کو کسی نہ کسی طرح شاعری کے جدید تصور کے مطابق ثابت کیا جائے یعنی یہ ثابت کیا جائے کہ اس کے اشعار میں ربط پایا جاتا ہے اور وہ وحدت کے معیار پر پوری اُترتی ہے ۔ یہ غزل میں یگانگی پیدا کرنے کی زبردستی کوشش ہے ۔ اور اسے پا در ہوا ثابت کرنے کے لیے معمولی استدلال کی ضرورت ہے ۔ اس نظریے کے حامی جو بڑی ہی جدوجہد اور سرتوڑ کوشش سے اشعار میں جوڑ پیدا کرتے ہیں ، اس کی بڑی آسانی سے قلعی کھل جاتی ہے ۔ اگر ان کا نقطۂ نظر درست ہے تو ضروری ہے کہ تمام غزلیں اس حکمتِ عملی کی متحمل ہوں ۔ اگر نہیں تو ہمیں طوعاً و کرہاً غزل کی ہیئت کذائی کو بعینہٖ تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کی مخصوص نوعیت کے مطابق اس کو جانچنے کا طریقہ دریافت کرنا ہوگا ۔

غزل کی تنگ دامانی اور بنیادی کمزوری کے سلسلے میں عموماً غالب کے اس شعر کو سنداً پیش کیا جاتا ہے کہ :

بقدر ذوق نہیں ظرف تنگنائے غزل
کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے

غالب کی شکایت کی وجہ خود اس غزل میں موجود ہے کیونکہ اس میں قصیدہ کا حق ادا کرنے کی صلاحیت نہیں ۔ مذکورہ غزل میں شاعر کو تجمل حسین خاں کا ذکرِ خیر مقصود تھا ۔ یعنی :

زمانہ عہد میں اس کے ہے محو آرائش
بنا ہے عیش تجمل حسین خاں کے لیے

اس لیے اسے کوئی بہانہ یا معقول وجہ درکار تھی کہ وہ اس موضوع کی طرف گریز کرے ۔ یاروں نے اس بہانے کو حقیقت سمجھ لیا ہے ۔ جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے ! کیا یہ بجا نہ ہوگا کہ حکمتِ عملی کو حکمتِ عملی ہی سمجھا جائے اور دور از کار نتائج کا استنباط نہ کیا جائے ؟

ہمارے غزل دوست اور تعزل نواز اصحاب کو جس وحدت کی تلاش ہے وہ خود غزل کے ہر شعر میں موجود ہے جس میں ابتدا ، درمیان اور انتہا کے تمام مراحل و مدارج موجود ہیں جن کا ارسطو نے مطالبہ کیا تھا ۔ بنیادی سوال ارتباط اور پیوستگی (Integration) کا ہے ۔ مبتدا و خبر کے یہ مرحلے ایک شعر تو درکنار ایک مصرع میں بھی طے ہو سکتے ہیں ، بلکہ ایک لفظ بھی یہ مقصد پورا کر سکتا ہے ۔ مثلاً جب بیدل ''طاؤسی'' کہتا ہے تو اس سے ایک مکمل تصور اُبھرتا ہے ۔ اُردو میں ''قدم قدم طاؤسیاں کرتے تم آؤ'' پوری طرح منظر آفریں ہے ۔ یہی کیفیت غنچگی اور شیشگی کی ہے ۔ سوال تمام تر نشست و ترتیب ، حکمتِ عملی اور تخلیقی عناصر کے معرض اظہار میں لانے کا ہے ۔ صرف اشعار کی ساخت اور پیرایۂ بیان پر غور کرنے کی ضرورت ہے ۔ اگر نظم ، شعر یا فرد کو پیشِ نظر رکھا جائے تو ہمیں غزل کے نیم وحشی کہے جانے پر سٹپٹانے کی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی ۔ اے گل بہ تو خورندم تو بوئے کسے داری ۔ اس کے بعد کوئی اور مصرع یا شعر تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے ؟ ستم ظریفی یہ ہے کہ جوش جیسے غزل دشمن بھی غزلیں کہتے رہے ہیں ۔ کیوں ؟ اس لیے کہ یہ جستہ جستہ تاثرات کو خواہ وہ حقیقی ہوں یا خیالی ، اظہار کا موقع فراہم کرتی ہے اور اشعار میں تخلیق کاری کے وہ تمام تقاضے اور شرائط موجود ہیں جن کی نظم میں نشان دہی کی جاتی ہے ۔ اگر نقاش کوئی صغیرہ (Miniature) پیش کرتا ہے تو ہم اس سے کسی طول طویل چینی تصویر یا فلم کا تقاضا کیوں کرتے ہیں ؟

اب رہا پرکھ کا معاملہ ۔ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ محض زبان اور اس کے قواعد ہی پر زور دیا جائے یا جزوی اسقام اور فروگزاشتوں کی تلاش کی جائے جس کا ایک زمانے میں بے حد رواج تھا ۔ اگرچہ ایک حد تک اس قسم کی تنقیح بھی ترمیم و اصلاح کے ساتھ سنجیدگی سے برتنے میں کام آ سکتی ہے ۔ شتر گربگی ، ابہام ، مبالغہ ، اغراق ، ایطاء جلی و خفی ، تعقید ، موشگافی اور سہل ممتنع وغیرہ اپنی جگہ پر ہیں ۔ علم بیان و معانی ، علم بدائع اور عروض میں ہیئت ، مواد اور آہنگ کے بارے میں حقائق و بصائر موجودہ حالات میں دلچسپی اور ممکنہ افادیت سے خالی نہیں ۔ اگرچہ ان پر خذ ما صفا دع ما کدر کا عمل بڑی احتیاط اور فہم و فراست سے لازم ہوگا ۔

غزل کو پرکھنے کے چند اصول مولانا حالی نے قائم کیے تھے جن کا اطلاق علم شاعری پر بھی ہے : یعنی کلام سادہ ، پرجوش اور محسوس ہو ۔ ان کے مطابق سادگی ، اصلیت اور صداقت ہم معنی ہیں اور شاعری میں خلوص اور سچائی کا ہونا لازمی ہے ۔ اصلیت کی موجودگی اس لحاظ سے بنیادی اہمیت رکھتی ہے کہ شاعر جن خیالات ، احساسات ، واردات اور تجربات کا اظہار کرے وہ حقیقی ہوں اور پادر ہوا ، بے بنیاد ، دور از کار مضامینِ خیالی نہ ہوں ، اس تصور میں توسیع کی ضرورت ہے کیونکہ حقیقت محض اصلیت ہی پر مشتمل نہیں بلکہ اس میں خیالی تصورات کو بھی دخل ہے جیسا کہ مغرب کی متعدد تحریکات — علامت نگاری ، دادا اِزم ، سرریلزم ، امپریشنزم ، ایکسپرشنزم وغیرہ — سے ظاہر ہے ۔ شاعری کے تقریباً تمام اجزائے ترکیبی — احساس و شعور ، تخیل ، کیفیات ، جمالیات یا تکنیک — زیرِ بحث آئے ہیں اور معانی ، بیان اور فن کی کتنی ہی صورتیں رونما ہوئی ہیں جن کی بنا پر تنقید کے دستور العمل کو بھی نئے نئے پیرایوں میں ڈھالنے کی ضرورت ہے ؛ مثلاً کتنے ہی امور ہیں جو واضح تجربہ سے محسوس نہیں کیے جاتے بلکہ ذہن یا تخیل ان کے گوناگوں ہیولے تراشتے ہیں ۔ محض تصور یا ڈرامائی طور پر جسے "چہار مقالہ" عروضی سمرقندی میں 'وہم' سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ یہ مضامین بے سروپا بھی ہو سکتے ہیں اور معقول بھی ۔ دادا اِزم اور سرریلزم کا سارا انحصار الھی پر تھا ۔ یہ محض سہنے (کرب ، درد ، احساس) اور کہنے (اظہار و ابلاغ) ہی کی بات نہیں اس میں تخیل اور وجدان کی درپردہ کارروائی کو بھی دخل

ہے ۔ شاعر کیفیات کا مورد یا معمول ہی نہیں ، عامل بھی ہے ۔ اس کی حیثیت ماہرِ نفسیات کی بھی ہے جو باطنی کیفیات کی نوعیت کو جانتا ہے ۔ اپنے ارتسامات اور عمومی تجربہ کی بنا پر فن کاروں سے ملتے جلتے تجربات کا تصور بھی کر سکتا ہے اور مختلف مواقع کی عکاسی بھی کر سکتا ہے ۔ جب غالب کہتا ہے کہ :

مجھے اب دیکھ کر ابرِ شفق آلودہ یاد آیا
کہ فرقت میں تری آتش برستی تھی گلستاں پر

تو ضروری نہیں کہ یہ خیال واقعی شفق کو دیکھنے سے پیدا ہوا ہو ۔ یہ "گلستاں پر" سے بھی تصور میں آ سکتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے ۔ ہمارے یہاں تاثر کے متعلق بہت غلط فہمی ہے ۔ ضروری نہیں کہ جن لوگوں نے ہیر رانجھا کی داستان قلمبند کی ہے — اور وہ بے شمار ہیں — وہ کسی بھاگ بھری کے عشق میں مبتلا ہوئے ہوں ۔ وارث شاہ خود کہتے ہیں کہ اُنھوں نے دوسروں کی فرمائش پر ہیر رانجھا کا قصہ 'جوڑا' ہے ۔

غزل کا فی نفسہٖ مواقع سے سروکار ہے اور شاعر کے لیے میدان کھلا ہے کہ ان حقیقی یا امکانی مواقع کا مشاہدہ ، احساس یا تصور کرے ۔ اس میں ذہنی افسانہ تراشی کو بھی دخل ہوتا ہے ۔ احساس یا خیال بے پیرہن ہوتا ہے ، حقیقت بغیرِ مجاز ۔ اس کی خلقت عالمِ تجرید میں ہوتی ہے ۔ فن کار کی پیکر تراشی اسے عالم مجاز میں جلوہ گر کرتی ہے ۔ الفاظ میں ادا ہونا محسوس ہونے کا ضامن ہے کیونکہ تجرید محض خیال یا احساس جمال کی بجائے جلال کا اثر رکھتی ہے ۔ اس میں حس کو دخل نہیں ہوتا ؛ مثلاً اصغر گونڈوی کا یہ شعر :

مقام جہل کو پایا نہ علم و عرفاں نے
میں بے خبر ہوں بہ اندازۂ فریب شہود

اس کی بالعموم تعریف کی جاتی ہے ، خصوصاً 'بہ اندازۂ فریب شہود' میں بہت سی خوبیوں کی نشان دہی کی گئی ہے ۔ ان الفاظ کے سمیت سارے شعر کا پیرایہ سراسر بیانیہ ہے ۔ محض الفاظ اسے محسوس بنانے سے قاصر ہیں ۔ اس میں پیکر تراشی کا عنصر مفقود ہے اور اس کا کام الفاظ سے لیا گیا ہے ۔ بالفاظ دیگر اس کی اہمیت معنوی یا تجریدی ہے ، حسی و جمالیاتی نہیں ۔

تجرید کو الفاظ ، احساس اور خیال سب میں دخل ہے ۔ تجرید کا لروپ ہونا حسی پیرایوں ہی سے دور ہو سکتا ہے ۔ اس قسم کے مصرعے جیسے :

ع
ہم ہوں نہ ہوں ولیکن ہونا ضرور تیرا

معنوی ہوتے ہوئے محض ذہنی تشفی کرتے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ شاعری میں محض بیان ہی کافی نہیں ۔ محض احساس بیان کو خنک بنا دیتا ہے ۔

غزل میں ایک بڑا مسئلہ غزلیہ زبان کا ہے جو ایک مستقل روایت اور تکیۂ کلام کی شکل اختیار کر چکا ہے ۔ ہر حساس قاری کسی نہ کسی وقت اس رسمی اندازِ بیان سے جھلا اٹھتا ہے کیونکہ اسے ایک مخصوص فرسودہ انداز میں محض حسن و عشق سے سروکار ہے اور وہ بھی بالعموم بناوٹی حسن ، بناوٹی عشق ۔ اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ زندگی میں اور کوئی دلچسپ یا اہم بات نہیں ۔ عام حالات میں پھر بھی اس کا جواز ہو سکتا ۔ لیکن جب داغ کو شہر آشوب میں حسینوں کے نایاب ہونے کی شکایت ہوتی ہے تو اس قسم کی حسن پرستی اور عشق بازی ، محض تغزل کے دل و دماغ پر حاوی ہونے کی بنا پر ، ایک عارضہ معلوم ہوتی ہے ۔ حسن و عشق سے دلبستگی بلاشبہ فطری ہے لیکن یہ حقیقی طور پر ہی ظاہر ہو تو قابلِ لحاظ ہے ۔

دوسرے ، مجازات جنھیں از راہ تعریفِ گل و بلبل قرار دیا گیا ہے ، اس قدر یکساں ہیں کہ کسی زمانے میں شاید یہ اصلیت سے ہمکنار اور ماحول سے ہم آہنگ ہوں ، جیسے پیرِ مغاں ، مے خانہ ، ساقی ، قاتل وغیرہ ، لیکن اب ان میں زندگی اور ذوق سے پیوستگی باقی نہیں رہی ، بالخصوص اس لیے کہ انھیں ایک خاص رسمی انداز سے برتا گیا ہے ، یہ کھوکھلے معلوم ہوتے ہیں ۔ اگر یہ اب بھی حقیقی احساس کے تحت تخلیقی پیرائے میں برتے جائیں تو کوئی ہرج نہیں لیکن جو رسمی وضع انھوں نے اختیار کر لی ہے وہ انھیں کیف و اثر کے لحاظ سے ناکارہ بنا دیتی ہے ۔ جاندار نہیں بلکہ ماؤف اور فرسودہ ۔

مجازات کی اس یکسانیت کی وجہ ظاہر ہے ۔ ایک ہی تہذیب اور

ماحول کا صدہا سال استقلال جس میں کسی دوسرے تصور یا لوازمات کا نہ امکان تھا نہ گنجائش ۔ وسعت کے احساس نے آزاد کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ شاعری اُردو میں غزل کی راہ سے آئی ۔ اے کاش ! یہ شاہنامہ کی شکل میں آتی ۔ اگرچہ یہ رائے بھی درست نہیں ۔ سوال رزمیہ یا غنائیہ کا نہیں بلکہ حقیقی شاعری کا ہے خواہ وہ کوئی صورت اختیار کرے ۔ جہاں رزمیہ شاعری شاہنامہ کی راہ سے آئی تھی وہاں شاعری نے یہی وضع کیوں نہیں برقرار رکھی اور رفتہ رفتہ غزل کا پیرایہ کیوں اختیار کیا ؟

آزاد کی اس بارے میں دوسری رائے بھی قابلِ غور ہے :

”بھاشا کا فصیح استعارہ کی طرف بھول کر بھی قدم نہیں رکھتا ۔ جو کچھ لطف آنکھوں سے دیکھتا اور جن خوش آوازوں کو سنتا ہے یا جن خوشبوؤں کو سونگھتا ہے ، انھی کو اپنی میٹھی زبان سے بے تکلف و بے مبالغہ صاف صاف کہہ دیتا ہے ۔“

اس رائے میں حقیقت کا کافی عنصر پنہاں ہے ۔ غزل کا ذکر کرتے ہوئے باوا بدھ سنگھ اپنی تصنیف ”پریم کہانی“ میں لکھتے ہیں :

”غرض غزل میں سو مضامین کی کھچڑی بنائی ہے پر مزیدار ۔ گو شاعری میں اصلیت کا فرق ہوگیا ہے پھر بھی اس میں نیا انداز نکالا ہے ۔ غزلوں کا اصلی موضوع ہے : حرف زدن با زناں ۔ اس میں شک نہیں کہ کہیں کہیں شعر میں ایک مضمون اپنی ہی سوچ کا پر پھیلا کر اُونچا اڑ جاتا ہے اور آسمان میں تھگلی لگا دیتا ہے ۔ کمی یہ ہے کہ اس میں کارمنی (ملاؤنی) نہیں ۔ پھر غزل کے مضمون دیکھیں تو پیار کس سے ہے ؟ عورت تو نظر نہیں آتی ۔ یونہی لولڈے ہوں تو ہوں ۔“ (ترجمہ)

روایتی غزل کی یہی سب سے بڑی دکھی رگ ہے کہ اس میں عورت کے مزاج ، اس کی خوبو ، اس کے تیور ، اس سے بات چیت اور حسن و عشق کی حقیقی تصویر کہیں نظر نہیں آتی ۔ ویسے حسن و عشق کا شور و غوغا بہت ہے اور کہیں کہیں سچے احساسات کی جھلک بھی دکھائی دے جاتی ہے ۔ جیسے :

دوستاں منع کنندم کہ چرا دل بہ تو دادم
باید اول ز تو پرسید چنیں خوب چرائی

سرو سیمینا بہ صحرا می روی
نیک بے رحمی کہ بے ما می روی
دل می رود ز دستم صاحبدلاں خدا را
باشد کہ باز بینم آں یار آشنا را

اُردو غزل میں اس اعتبار سے وہ بات نہیں جو ہندی یا پنجابی گوتا میں ہے۔ اب اس کا لہجہ کچھ بدلا ہے لیکن ابھی اس کے متعلق کچھ کہنا قبل از وقت ہے۔

دوسری بات زندگی کی حقیقی جھلک ، اس کی چال ڈھال اور رنگ روپ شاذ و نادر محسوس ہوتا ہے۔

وہ رسمی زبان جو غزل کا معمول بن چکی ہے ، اسے سنجیدگی سے بھی برتا جائے اور اچھا ذوق اثر پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو بڑی حد تک گرامی جیسا تغزل ہی رونما ہوتا ہے جس میں اول اول تو کیف محسوس ہوتا ہے لیکن زیادہ مطالعہ کرنے پر اس تغزل سے طبیعت اجیرن ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں ایک جیسی عاشقانہ لے سنائی دیتی ہے اور قاری چاہتا ہے شاعری میں زیادہ وسیع ، آزاد زبان برتی جائے جو بھرپور شعریت کا احساس پیدا کرے اور ذوق افروز ثابت ہو ؛ یعنی اس میں ارتفاعی کیفیت ہو۔ موجودہ دور میں جب فضا بھی بدل چکی ہے اور ماحول نئے نئے تہذیبی عناصر سے معمور ہے ، غزل کی یہ تنگ دامانی ، یکسانیت اور تغزل کی ناسازی اور بھی محسوس ہونے لگی ہے۔ جیسے اس کا آہنگ دورِ جدید کے آہنگ کے منافی ہو۔ اور جدید تر وضع کی ضرورت اور بھی شدت سے محسوس ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم شاعری کی اس خاصیت کے جویا ہوتے ہیں جو تغزل اور غزلیہ زبان کے چٹخارے کی بجائے خالص شعری عناصر سے پیدا ہوتی ہے جس میں وسعت ، ذوق تسکین اور اعتبار کی زیادہ گنجائش ہے۔ یہاں قدرتی طور پر غزلیہ محاورہ اور تغزل کے اس انداز سے مراد ہے جس سے پارینگی کی بو آتی ہے :

زلف تو مرا عمر عزیز است ولی نیست
در دست سرِ موی ازاں زلف درازم
من دوستدارِ روے خوش و موئے دلکشم
مدہوشِ چشمِ مست و مئے صاف بے غشم

تا حجالت عاشقان را زد بوصل خود صلا
جان و دل افتادہ اند از زلف و خالت در بلا

چونکہ غزل میں ہر طرح کے مضامین ادا کیے جاتے ہیں ، اس لیے شعرا کی یہی روش قرار پائی ہے کہ وہ حسن و عشق ، زہد و رندی ، فلسفہ و حکمت ، عرفان و تصوف وغیرہ کے متفرق مضامین باندھیں ۔ یہاں تک کہ غالب نے بھی اس کا صراحتاً ذکر کیا ہے اور آزاد نے ذوق کے سلسلے میں بھی اسی کی نشان دہی کی ہے ۔

ظاہر ہے کہ غزل کے تمام اشعار یکساں طور پر بلند نہیں ہو سکتے تھے ۔ یہ تو شاعر کے نابغہ اور قادر الکلامی پر موقوف تھا ۔ اسی لیے غزل کو پرکھنے کا یہ طریق قرار پایا کہ اس میں اچھے اشعار کی تعداد کتنی ہے ۔ ڈھیر میں جس قدر ھیرے زیادہ ہوں اتنی ہی غزل کی آب و تاب اور درجۂ اعتبار بلند ہوگا ۔ ایسے اشعار کو نشتر قرار دیا جاتا ہے ۔ لہٰذا غزل میں جتنے بھی نشتر ہوں اتنی ہی وہ کامیاب اور خوب و زشت ، بلند و پست کی بنا پر اعلیٰ یا ادنیٰ قرار دی جائے گی ۔ بلندش نہایت بلند و پستش نہایت پست اسی تصور کا آئینہ دار ہے ۔ اسی طرح شاعر کی عظمت کا اندازہ بھی عمدہ غزلیات کی بنا پر کیا جاتا ہے ۔

شاعری کا محرک اولیٰ ذاتی تجربہ ہے اور یہی کلام کے قابل اعتنا ہونے کی سند ہے ۔ ہو سکتا ہے کسی دور میں ایک مجموعی قسم کے مشترکہ تجربہ کو عمومیت حاصل ہو ۔ اور وہی فن کار کا تجربہ بھی قرار پائے ، جیسے قرون وسطیٰ میں تصوف تھا ۔ یہ ہمہ اوستی بھی تھا اور برائے ہمہ بھی ۔ اسی لیے یہ اجتماعی ہوتے ہوئے انفرادی بھی تھا اور عام ہوتے ہوئے خاص بھی ۔ بہرحال تجربہ کا ذاتی ہونا لازمی ہے ۔ بقول غالب :

خواہش دل ہے زباں کو سبب عرض بیاں
ہے سخن گرد ز دامانِ ضمیر افشاندہ

لہٰذا تجربہ کسی نوعیت کا بھی ہو ، الہامی یا غیر الہامی ، حقیقی یا مجازی ، اس کا حقیقی ہونا ہی کلام کی اہمیت کا ضامن ہے ۔ اگر مضامین کو ہر کہ ومہ کا مشترکہ سرمایہ تصور کر لیا جائے ، جیسا کہ ولی کے مرشد سعداللہ گلشن نے انھیں کہا تھا اور اسے بے تکلف اپنانے کی ہدایت کی تھی ، تو یہ بات تجربہ کے اظہار و ابلاغ کی بجائے مضمون بندی یا مضمون ربائی پر

آ رہے گی ۔ اور اسے بمشکل معنوی یا وقیع قرار دیا جا سکے گا ۔ اس کی ایک جزوی یا ضمنی سی اہمیت ہوگی ۔ یہ کہ مضمون کو پیش کیسے کیا گیا ہے اور اس میں دوسروں سے وجہ امتیاز کیا ہے ۔ للہذا تجربہ اور مضمون میں شدید فرق ہے ۔ البتہ اگر شاعر نے دوسروں کے افکار کو اپنی ذات اور تجربہ کا جزو بنا لیا ہے تو پھر اس کی حیثیت مختلف ہوگی ۔ اس صورت میں اسے اس کا ذاتی تجربہ ہی تصور کیا جائے گا ۔ دریں حالات ہمیں سرقہ کا تصور بدلنا پڑے گا ۔ سوال یہ ہے کہ شاعر نے کیوں کس طرح اور کس مقصد کے لیے حدیث دیگراں کو اپنی حدیث بنایا ۔ کیا وہ کسی روایت کا سلسلہ آگے بڑھا رہا ہے ۔ یا اس نے شاعری میں نئی جہت یا جہتیں اضافہ کی ہیں ۔ ایلیٹ نے روایت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور جس طرح سابقہ شعرا کے کلام کو وسیع پیمانے پر سمو کر اچھوتے نتائج پیدا کیے ہیں ، ان کے پیش نظر ہمیں اخذ و استفادہ یا تصرف کو نئے زاویۂ نگاہ سے دیکھنا ہوگا ۔ اگر یہ عمل ایلیٹ کے انداز میں نہ ہو ، جس کو زیادہ تر موازنہ سے غیر معمولی اثر پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے ، تو دیکھنا ہوگا کہ کسی شاعر کے یہاں اس کی منفرد نوعیت کیا ہے اور اس کا کہاں تک جواز یا افادیت ہے ۔ کیونکہ ضروری نہیں یہ عمل موازنہ ہی کے لیے ہو ۔ یہ فزونی اثر ، تلمیح و توشیح اور زندہ کو زندہ تر بنانے کے لیے بھی ہو سکتا ہے ۔ ہمارے یہاں ایک بڑی دلچسپ صنعت کاشی کاری یا ظروف سازی کی ہے جس کا سلسلہ مدت ہائے مدید سے جاری ہے ۔ یوں تو بالعموم کاریگر ظروف کو روایتی سانچوں ہی میں ڈھالتے ہیں لیکن بعض اوقات کوئی جدت پسند صناع اس میں کوئی اپج بھی پیدا کر دیتا ہے ۔ نئے نقش و نگار ، نئے خط و خال ، نیا رنگ روپ ، نئی طرح ، سڈول پن یا بانکپن ۔ غزل کی روایت بھی کچھ ایسی ہی رہی ہے ۔ ہم نے اقلیدسی وضع قائم کر دی ہے ، صوری بھی اور معنوی بھی ۔ اور اس میں ہر خوش ذوق و خوش طبع شاعر کوئی نئی ادا ، کوئی اچھوتی نوک پلک پیدا کرتا رہا ہے :

مے خوردنِ من نہ از برائے طرب است
نے بہرِ فساد و ترک دین و ادب است
یک لحظہ بہ بے‌خودی بر آرم نفسے
مے خوردن و مست بودنم زیں سبب است (خیام)

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو
اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیے (غالب)

ہمارے اپنے زمانے میں فراق گورکھپوری نے اس قسم کے تخلیقی عمل کو ایک مستقل حیثیت عطا کر دی ہے ۔ وہ بے تامل دوسروں کے افکار کو نئے پیرائے میں پیش کرتا ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ۔

تجربہ محض خلا سے نہیں پیدا ہوتا ۔ اس کے لیے نظر ، جودت اور طباعی درکار ہے ۔ ان سے بھی زیادہ اپنے گرد و پیش اور چلتی پھرتی زندگی سے مس ، ابنائے جنس سے میل ملاپ اور حیات کی خوبو سے شناسائی لازم ہے ۔ اگر فن کار حیات اور اہل حیات سے گھل مل کر ان کی روح کو اپنے اندر سمو لے تو اس کا تجربہ زندہ بھی ہوگا اور حقیقی بھی ۔ اگر بعض حالات کے تحت وہ ان سے پرے ہٹ کر یا خیالی تصور کے تحت گوشہ نشیں ہوگیا ہے تو اس کا فن اتنی ہی نسبت سے حقیقی ارتسامات سے بیگانہ ہوگا ، تجریدی ، خلائی اور ماورائی ۔ اس صورت میں ہم اس کا اندازہ اس کی مخصوص نوعیت سے کریں گے اور اس کو پرکھنے کا طریقہ متعین کریں گے ۔

غزل کو پرکھنے کے لیے اُوپر جو رسمی طریقے بیان کیے گئے ہیں ۔ اگر حتمی یا درست طور پر نتیجہ خیز نہیں تو ان سے نسبتہً بہتر طریقہ کیا ہو سکتا ہے جس سے زیادہ نتائج پیدا ہو سکیں ۔ اس قسم کی صنف جس کا دار و مدار صورت اور اشعار کی تعداد پر ہو ، یہی دیکھا جائے گا کہ خود اشعار کی خوبی کا معیار کیا ہے اور ان کی متفرق نوعیت میں وحدت کا قرینہ یا وجدانی کیف کیسے پیدا کیا جا سکتا ہے جو ذہنی طور پر اطمینان بخش اثر پیدا کر سکے ۔ ہر فن پارے کا دار و مدار ایک ہی چیز پر ہے ۔ اس میں کارفرما احساس ، خیال ، مضمون ، شعور ، ذوق اور فن کی کیفیت کیا ہے کیونکہ یہی چیز اس کی آفرینش کی محرک اولیٰ ہے ۔ یہی باطنی عنصر خارجی ہیئت کی تشکیل کرتے ہیں ۔ الفاظ کا انتخاب ، ان کی ترتیب ، مجازات ، لوازمات ، جہتیں ، ان کی روح اور خاصیت کا اُبھار ، غرضیکہ جو امور بھی کلام کی دروبست میں کام آتے ہیں اس کی صورت آفرینی کے بھی موجب ہیں ۔ دیکھنا یہ ہے کیا خیال یا احساس نے اپنا سانچہ خود پیدا کیا ہے یا نہیں ۔ اس میں کیا خارجی و داخلی اجزائے ترکیبی پیدا کیے ہیں اور ذوق و فن کے کیا خواص اُجاگر کیے ہیں ۔ اس سلسلے میں زمین کی وضع — خوش گوار ، ناگوار ، سنگلاخ ،

اچھوتی ۔ کو مدِ نظر رکھنا ہوگا کیونکہ اس کو غزل کی جمالیاتی حیثیت میں لازماً دخل ہے ۔ اس لیے کہ ہئیت کے اعتبار سے غزل کی کشش ہی اس کی صوری وضع پر ہے جو معنی آفرینی میں مدد دیتے ہوئے اس کی داخلی حیثیت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ سنگلاخ زمینوں میں لالہ کاری کا بہت کم یا بعید امکان ہے ۔ خوش گوار زمینیں خود بخود تخلیقی صلاحیت کو راہ دیتی ہیں ۔ الا ماشاءاللہ ۔ اگر شاعر کا نابغہ ایسا ہے کہ وہ سنگین یا انوکھی بحروں پر بھی حاوی ہو اور سخت سے سخت زمینوں کو بھی گداز کر لے ۔ چونکہ ہمیں بہرحال متفرق پاروں سے مجموعی اثر یا وحدت نما احساس پیدا کرنا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ان کی وضع سڈول ہو ۔ ان سے وہی احساس پیدا ہو جو کسی سانچے کے اجزا سے پیدا ہوتا ہے ؛ یعنی یہ زمین ہی نہیں اور اعتبارات سے بھی ایک دوسرے سے مناسبت رکھتے ہوں جو جمالیاتی اثر کا پیش خیمہ ہے ۔ اشعار میں اسلوب کی یکرنگی ، مماثلت اور اعتبار اس احساسِ یکسانی میں معاون ہوتا ہے جس کا غالب اثر وحدت کا احساس ہوتا ہے ۔ معنویت سے بھی ایسا ہی تعلق درکار ہے یعنی ہر شعر کے معنی کہاں تک پُراثر اور اہم ہیں ۔ ان میں معنوی ربط ضروری نہیں ۔ دوسرے اشعار آپس میں مل کر بحیثیتِ مجموعی اثر پیدا کریں جو ایک طرح کی معنوی وحدت کے مماثل ہے ۔

مثلاً غالب کی یہ مشہور غزل لیجیے : ظلمت کدہ میں میرے شبِ غم کا جوش ہے ۔ مطلع میں احساس حقیقی لگتا ہے اور بیان سے ہمکنار ہے ۔ دوسرا شعر ابتدائی حزلیہ لے کے مطابق اور شبِ غم میں ظلمتکدے کی توجیہ ہے ۔ اس طرح ابتدائی کیفیت کا سلسلہ آگے بڑھتا ہے ۔ تیسرا شعر یکسر مختلف مگر بذاتِ خود بیان و شعر کے اعتبار سے قابلِ لحاظ ہے ۔ معنوی حیثیت سے غزل کی منتشر خیالی ظاہر ہے جس سے ابتدائی کیفیت یکلخت رک جاتی ہے اور ذہن کو بے ربطی سے جھٹکا لگتا ہے ، لیکن فکر و بیان کی لطافت اس کی کاٹ کرتے ہوئے ایک گونہ وحدت کا احساس برقرار رکھتی ہے ۔ چوتھا شعر مزید گریز ہے ۔ محض ستائش حسن یا مضمون آفرینی کی طرف جس سے عدم ربط اور بھی بڑھ جاتا ہے ۔ لیکن بیان کی سطح سابقہ اشعار کے لگ بھگ ہے ۔ اس لیے غزل کا پایہ قائم رہتا ہے ۔ پانچویں شعر میں پھر نیا مضمون ہے لیکن اس کی ندرت اور پیرایہٴ اظہار وزن کو برقرار رکھتے ہیں ۔ ان ابتدائی اشعار کے بعد پھر

لے یکسر بدل جاتی ہے ۔ احساس و بیان کی شدت بھرپور اثر چھوڑتی ہے ۔ مقطع اس قطعے سے جدا محض تحسین کلام ہے یعنی غزل پر تبصرہ ۔ مراد صرف یہ ہے کہ کلام کا پایہ الہامی ہے ۔ اس سے فیضان کے بارے میں کوئی اونچا نظریہ قائم کرنا حقیقت سے بعید ہے ۔ چونکہ سابقہ اشعار ، خصوصاً قطعہ ارفع و اعلیٰ ہیں ، اس لیے شاعر قدرتی طور پر صریر خامہ کو نوائے سروش قرار دیتا ہے ۔ ایک بار پھر شعر کی انشائی حیثیت جمالیاتی تاثر کو برقرار رکھتی ہے اور توافق کا احساس پیدا کرتی ہے ۔ اس لیے غزل مجموعی حیثیت سے اکائی نہ ہوتے ہوئے بھی اکائی سی لگتی ہے اور ہم اس کو معتبر فن پارہ کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں ۔ یہی غزل کی کامیابی کا راز ہے ۔ یہ کہ انتشار کے باوجود کلام میں ایسے عناصر جمع ہوں جو اس کا سکہ بٹھا دیں ۔ منفرد اسلوب ، لب و لہجہ ، آہنگ ایسے عناصر ہیں جن سے غزل کا مجموعی اثر و احساس نمایاں ہوتا ہے اور اسے وقار عطا کرتا ہے ۔ اسی طرح شاعر کا مرتبہ بھی غزلوں کی نوعیت سے متعین ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ شاعر کے انداز فکر اور تخیلات کا معاملہ ان امور سے جدا ہے ۔ اگرچہ بالآخر ان کا بھی مجموعی جائزہ سے تعلق ناگزیر ہے ۔ عام طور پر ان امور کو فن کار کی چھاپ قرار دیا جاتا ہے ۔

غزل کی حمایت میں اکثر مفرد اشعار سے استدلال کیا جاتا ہے ۔ چونکہ کوئی شعر اچھا ہے اس لیے یہ صنف کی خوبی بھی ہے اور جواز بھی ۔ اگر یہ درست ہے تو پھر جو اشعار اچھے نہیں وہ اس کے ناموزوں ہونے کا ثبوت ہیں ۔ دراصل ہر شعر کی خوبی یا برائی اس کی ذاتی خوبی یا برائی ہے ۔ کیونکہ وہ ایک مستقل فن پارہ ہے اور انھی شرائط کے تحت ظہور میں آیا ہے جن کے تحت کوئی بھی چھوٹی یا بڑی نظم وجود میں آتی ہے ۔ غزل کو پرکھنے میں اشعار کی بلندی و پستی کو مدنظر رکھا جا سکتا ہے ۔ یہ واحد طریقہ ہے جس سے ہم غزل جیسی پراگندہ صنف کو پرکھ سکتے ہیں ۔ اس مجموعی جانچ میں شاعر اور اس کے کلام کے جو بھی جوہر نمایاں ہو جائیں ۔

اس امتحان کی مرزا بیدل بہت عمدہ مثال فراہم کرتا ہے ۔ خیال بندی کے اس پیر مغاں نے کیا کیا انوکھے قدم نہیں اٹھائے ۔ ایسی زمینیں جن کو اختیار کر کے اچھے سے اچھے شاعر کا ناطقہ بند ہو جائے ۔ مثلاً :

جنون اندیشہ بگذار تا دل زیر سر پیچد
از تپ شوق کہ دارد ایں قدر تاب استخواں
گرد حرف بے زبانم عالمے را ترزباں
مہ نو می نماید امشبم از آسماں ابرو
بسکہ یاد قامتت بر باد داد اجزائے سرو
بہ تو نقش صحبت ما چہ قدر بجا نشستہ
پوچ است قماش تو بہ اظہار تلافی
کیستم من نفس سوختہ منجمدے
زیں باغ گذشتیم بہ احسان تغافل

تمام کلیات ایسی زمینوں سے بھرا پڑا ہے ۔ کوئی بھی شاعر ایسی زمینیں اختیار کرکے آورد یا بے سروپا مضامین کی بھول بھلیاں میں گم ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ؛ لیکن بیدل کی کار آفرینی اس حد تک ہے کہ ندرت معانی ، خلاق ، تازگی بیان اور اور اختراع تراکیب میں فرق نہیں آتا ۔ وہ اپنے نابغہ کو کلام پر مسلط کر دیتا ہے ۔ نظیری نے جو 'رسن تابی فکر' کہا ہے ، بیدل اس میں طاق ہے ۔ ہر غزل میں وہ اپنی تمام شخصیت کے ساتھ چھایا ہوا لگتا ہے ۔ اس کے باوجود کہ وہ اس میں ریزہ خیالی اور منتشر بیانی کو پوری طرح برقرار رکھتا ہے ۔ لہٰذا غزل کو پرکھنے میں بیدل ہی کی مثال کو پیش نظر رکھنا مناسب ہوگا ۔ غالب اپنی معنی پرستی کے باوجود اس حد تک کامیاب نہیں کیونکہ جہاں بیدل کے بیان میں رنگ ہی رنگ ہے ، غالب کے یہاں نیرنگ ہے ۔ وہ مجاز و حقیقت ، حسن و عشق ، رندی و جوش طنز و مزاح ہر قسم کے نقش ہائے رنگ رنگ کا شاعر ہے ۔ یہ ایسے متفرق عناصر ہیں جن میں وفاق پیدا کرنا دشوار ہے ۔

غزل کو پرکھنے کے لیے یا تو صرف شاعر کی ذات کو ملحوظ رکھنا ہوگا ، اگر وہ منفرد ہے اور تمام روایت کو اپنے ساتھ نہیں سمیٹتا ہے ؛ لیکن اگر اس کا مشرب یہ ہے کہ :

ہرزہ مشتاب و پئے جادہ شناساں بر دار
اے کہ در راہ سخن چوں تو ہزار آمد و رفت

تو پھر ہمیں اس کے پیشروؤں پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور یہ دیکھنا ہوگا کہ اس سے پہلے کیسے کیسے رہ نورد گزرے اور ان کے اظہار و

اسالیب گیا تھے ۔ اور جن شعرا کے متعلق مشہور ہے کہ اُنھوں نے دوسروں کے گھر بے چراغ کیے ہیں ۔ مثلاً امیر خسرو ، تو ان کے امتزاج کی کیفیت کیا ہے ۔ غالب بھی دوسروں کو اس قدر تصرف میں لائے ہیں کہ انھیں بھی اسی زمرے میں شمار کرنا چاہیے ۔ ظاہر ہے کہ بخود گم شاعر اپنے ہی دائرے میں محدود رہیں گے ان کے نقوش اپنے ہی نقوش ہوں گے ۔ دوسری قسم کے شاعر دوسروں کے جوہر اپنے اندر سمو لیتے ہیں ۔ وہ ان سے دبتے نہیں بلکہ ان پر حاوی ہوتے ہیں ۔ اسی لیے ان کی نمایاں خصوصیت مدنیت قرار پاتی ہے ۔ بادی النظر میں ان پر خوشہ چینی کا گمان ہوتا ہے اور وہ خطرناک حد تک اس کی زد میں آتے ہیں ، لیکن غور سے دیکھا جائے تو ان کے ذاتی جوہر ہی کار کشا ، کار آفریں نظر آتے ہیں ۔ اختر دنبالہ دار کے عقب میں کتنے ہی ستارے سہی ، اس کا سواد اعظم خود اپنی ہی شخصیت سے مرتب ہوتا ہے ۔ غالب کے پیچھے ایک جم غفیر ہے ، پھر بھی وہ اس سے ممیز ہے ۔ اپنے شرکائے کار کا شریک غالب ۔

ہمارے اکثر شعرا شہروں کی مخلوقات ہیں ۔ ان کی دنیا علم و حکمت کی چار دیواری میں محصور ہے ۔ اس لیے وہ شاعری کو بھی علم ہی کی ایک شاخ تصور کرتے ہیں ۔ جو منجملہ علوم و فنون کے علم و انشا اور علم البیان پر بھی مشتمل ہے ۔ بالفاظ دیگر ان کے نزدیک شاعری انشا پردازی ہے ، الفاظ کا طلسم ۔ لہٰذا ان کی توجہ حسنِ بیان پر مرکوز رہتی ہے ۔ گویا شاعری کی کل کائنات لفظی کارپردازی پر مشتمل ہے ۔ جب غالب بہار کی شان میں لکھتے ہیں کہ :

پھر اس انداز سے بہار آئی — کہ ہوئے مہر و مہ تماشائی
سبزہ و گل کو دیکھنے کے لیے — چشمِ نرگس کو دی ہے بینائی
ہے ہوا میں شراب کی تاثیر — بادہ نوشی ہے ہے باد پیمائی

تو یہ قصیدہ بہاریہ نہیں ، یعنی نستعلیق الفاظ کی نمائش اور آراستگی و پیراستگی ۔ لہٰذا کسی بھی کلام کو پرکھتے ہوئے ہمیں اس پہلو کو ملحوظ رکھنا ہوگا ۔

روایت میں مقدم و موخر کا فرق لازم ہے ۔ اگر کسی شاعر نے کوئی اپج کی ہے جو بعد میں رسم و رہ عام بن گئی تو اس کا اعزاز بانی سلسلہ ہی کو ہوگا ۔ خواہ یہ نظروں سے کتنی ہی اوجھل کیوں نہ ہو ۔ اس کو

نظر انداز کر دینے سے تنقید میں خامی پیدا ہونے کا احتمال ہے ۔ حالی نے غالب کا جو مرثیہ لکھا ہے اگر انھی کی اپچ ہے تو انھیں اس کا خصوصی امتیاز حاصل ہوگا ۔ لیکن خود غالب نے اسی پیرایہ میں ایک بزرگ کا مرثیاتی ترکیب بند لکھا ہے ۔ اور ان سے پہلے نظیری نے ۔ علی ہذا القیاس ایک اور مثال "محاسن کلام غالب" میں "کاغذِ آتش زدہ" کی والہانہ تعریف و توصیف ہے جس میں غالب کی تازگیِ مشاہدہ اور رفعتِ تخیل کی داد دی گئی ہے ۔ صحیح تناظر کے لیے دیگر شعرا کے یہ نقوش قابلِ توجہ ہیں :

مثال کاغذِ آتش زدہ ترے گارو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بہار رکھتے ہیں (میر)

از بسکہ ز سودائے غم ہجر تو دا غم
چوں کاغذِ آتش زدہ نیرنگ چرا غم
(ایک سندھی شاعر)

چوں کاغذِ آتش زدہ مہمان بقائیم ۔ ۔ ۔ ۔ فنائیم
داغ بے طاقتی کاغذِ آتش زدہ ام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ خیابان گلت
شرار کاغذِ آتش زدہ است فرصتِ عمر ۔ ۔ ۔ ۔ شمار نفس (بیدل)

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ اقبال کی اولین محبت کیا تھی ، اُردو یا فارسی نظم یا غزل ۔ لیکن اتنا کہا جا سکتا ہے کہ فارسی اور غزل ان کو اوائل عمر ہی سے مرغوب رہے ۔ یہاں تک کہ اُنھوں نے فارسی بطور خود تحصیل کی اور اس پر وہ غیرمعمولی دسترس پیدا کی جو ان کی متعدد شاہکارانہ تخلیقات کا باعث ہوئی اور ان کے فارسی کو ترجمانِ حال بنانے کا قوی سبب تھی ۔ خود فرماتے ہیں :

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است
طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است
فکر و فن از جلوہ اش مسحور گشت
خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ ام
در خورد با فطرتِ اندیشہ ام

محرکات کا تجزیہ کچھ ماحولی اثرات اور کچھ ذاتی مرغوبات پر ہوتا ہے ۔ جس وقت علامہ نے آنکھ کھولی فارسی بدستور فضا میں رچی بسی ہوئی تھی

اور برصغیر کے اسلامی حلقوں میں باعث فضیلت و افتخار سمجھی جاتی تھی ۔ اقبال کا شعور اسی گرد و پیش کی آب و ہوا سے متاثر ہوا ۔ اس لیے فارسی سے رغبت پیدا کرنا قدرتی بات تھی ۔ ساتھ ہی طبعی میلان اور ذہنی تربیت کو بھی اس میں خاصا دخل تھا کیونکہ اس دور میں غالب کا اثر جوان نسل کے دل و دماغ پر محیط تھا ۔ اُردو سے زیادہ فارسی دانی طرۂ امتیاز تھی ۔ اور جس اُردو کو مقبولیت حاصل تھی وہ بھی فارسی آمیز ہی تھی ۔ ابوالکلام ، مہدی الافادی ، ظفر علی خان اور نیاز فتحپوری جیسے معروف اہلِ قلم کی تحریروں پر نظر ڈالی جائے تو ان میں فارسی کا سیلاب عظیم موجزن نظر آئے گا ۔ اور رسائل و جرائد پر نظر ڈالی جائے تو ان میں غالب کے انداز میں لکھی ہوئی غزلیات میں فارسی الفاظ اور تراکیب کی بھرمار نظر آئے گی ۔ انھی وجوہ کی بنا پر اقبال کا ابتدا ہی سے میلان فارسی کی طرف رہا ۔ اور وہ اُردو کی شکل میں اس کا اکثر مظاہرہ کرتے رہے ۔ چنانچہ ان کی کتنی ہی منظومات میں برابر جستہ جستہ فارسی اشعار دکھائی دیتے ہیں ۔ خواہ وہ ان کی اپنی کاوش کا نتیجہ ہوں یا دوسروں سے منقول ۔ بعض اوقات وہ والہانہ ذوق و شوق میں پورے کے پورے شعر فارسی میں لکھتے جاتے ہیں ۔ ''طلوع اسلام'' میں ایک بند خاقانی کے پُرطمطراق انداز اور اسی سے ملتی جلتی زمین میں ہے ۔ تاہم ابتداءً فارسی شاعری کی طرف رجحان سرسری رہا ۔ ابتدائی کوششوں ہیں آغازِ فن کی علامات نمایاں ہیں ، خصوصاً عروض ہیں ۔ اول یہ کچھ ایسی قابلِ لحاظ بات نہیں کیونکہ بحور کی پیچیدگیوں کا ادراک ذہنی نشو و نما اور پختگی ذوق پر موقوف ہے ۔ تعجب یہ ہے کہ یہ صورتحال کافی دیر قائم رہی ۔ اتفاقاً دو نمونے ایک ہی بحر سے تعلق رکھتے ہیں :

اے گل ز خارِ آرزو آزاد چوں رسیدہ
تو ہم ز خاکِ ایں چمن مانندِ ما دمیدہ
اے شبنم از فضائے گل آخر ستم چہ دیدہ
دامن ز سبزہ چیدہ تا بفلک رسیدہ

اس غزل کے آٹھ شعر وزن سے بالکل خارج ہیں اور زحافات کے فراخدلانہ استعمال سے بھی کسی طرح قید وزن میں نہیں آتے ۔ معروف نظم ''طلبہ علی گڑھ کے نام'' کی بھی یہی کیفیت ہے :

کیونکہ نہ جہان کو پیغام بزمِ ناز دے
غم کی صدائے دلنشیں جس کا شکستہ ساز دے
قسمت سے ہوگیا ہے تو ذوق تپش سے آشنا
پروانہ وار بزم کو تعلیمِ سوز و ساز دے
اس عشق خانہ ساز کا شان کرم پہ ہے مدار
یاں قید کفرودیں نہیں جس کو وہ بے لیاز دے

کوئی بھی صاحبِ نظر محسوس کرے گا کہ وزن میں یہ خلل کیسے پیدا ہوا ہے ۔ قسمت کو قسم کے وزن پر پڑھیں یعنی قسمت کو جلدی سے اس طرح پڑھیں کہ ت گر جائے ۔ اسی طرح پروانہ کو اس طرح پڑھیں کہ پر پہ ہی زور ہو ۔ پہلی غزل میں ''اے گل'' میں اے پر زور ہے ۔ ازاد کو آزاد یعنی اُ کی تاکید سے پڑھیں ۔ آخر کو آخ پڑھیں ، یعنی آخر کو فاع اور دامن کو دام کے وزن پر ۔ ان اشعار میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ۔ ایسے ہی ایک شعر جو عطیہ فیضی کے نام ایک خط میں ہے ، ساقط الوزن ہے ۔ ذہنی نشو و نما کے ساتھ آہنگ کا صحیح احساس ہونے پر اقبال نے خود ہی فروگزاشت محسوس کی اور نظم کے اشعار کی تصحیح کر دی ۔ بعد میں جو بھی نظمیں اس میں موزوں ہوئیں مثلاً 'انکار ابلیس' اور 'اغوائے آدم' وہ اس فروگزاشت سے مبرا ہیں ۔ جس کے معنی یہی ہیں کہ شاعر نے اس بحر کے آہنگ کو پا لیا تھا ۔ اور وہ بالعموم عروض پر پوری قدرت رکھتا ہے جو صاحب فن کے بلوغ شعور کا آئینہ دار ہے ۔ یہ درحقیقت اقبال کی صلاحیتِ طبع کی علامت ہے کہ اُنھوں نے وزن شعر کا پورا پورا ادراک پیدا کر لیا ۔ ایسی رسائی ذہن جو قابلِ تحسین ہے ۔

اس سلسلے میں ایک اور خصوصیت بھی وضاحت طلب ہے ۔ غریب تراکیب جو رفتہ رفتہ احساس فصاحت کے ساتھ سلجھ کر فصیح و بلیغ ہوتی گئیں ، جیسے مزرعِ اوراد ، غنچۂ منقارِ بلبل ، سنگ رس شاخ ، مرغِ رنگِ گل ، خارِ خشک پہلو ، تکمۂ اخگر ، نفس در کفن ، لب نان مفلس ، صبح در آستین وغیرہ ۔ ان سے قدرتی طور پر بیدل اور غالب کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جنھوں نے وضع تراکیب کو انتہائی حد تک پہنچا دیا تھا ۔ اقبال بہت جلد اس مقام سے گزر گئے جس سے کلام میں مانوس وضع پیدا ہوگئی ۔ اس قسم کی بدیع ترکیبوں اور استعاروں کے متعلق دو ٹوک فیصلہ دشوار ہے ۔ کیونکہ ان سے جو غرابت پیدا ہوتی ہے

وہ بہت ہی غریب نہ ہو تو کلام میں بعض نادر اثرات پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ انگلستان کے مابعد الطبیعی شعرا ، خصوصاً ہاپ کنس کے اسلوب سے ظاہر ہے ۔ اور اس کی ضرورت و اہمیت تسلیم کی جا چکی ہے ۔ ہمارے یہاں خیال بندوں میں جہاں دور ازکار موشگافیاں اور تراکیب ہیں وہاں ایسی بھی ہیں جن میں محیرالعقول حد تک ندرت اور دلآویزی ہے ۔ ان میں اعلیٰ درجہ کی تخلیق بھی ہے اور جسارت بھی ۔ بیدل اور غالب نے بالخصوص جن جن پیرایوں سے تراکیب تراشی ہیں ان میں غایت درجہ خلاقی ہے ۔ اور ان سے ندرت فکر و بیان کے نئے نئے پہلو نمایاں ہوتے ہیں ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے ''زرتشتیان آتشم'' اور ''برقِ نغمہ'' جیسی تراکیب کو بھی ناروا ایچ قرار دیا ہے ۔ حالانکہ جن انگریز شعرا کا ابھی ذکر کیا گیا ہے ، وہ تراکیب ، استعارات ، علامات اور بیان و آہنگ میں ان مقامات سے بہت آگے نکل چکے ہیں ۔ اور ان سے ایک نادر قسم کے فن نے جنم لیا ہے ۔ اُردو شاعری بھی آہستہ آہستہ ایسے پیرایہ ہائے بیان اور نقوش کی طرف بڑھ رہی ہے جن سے ظاہر ہے کہ اُردو بھی ابلاغ و اظہار کی صلاحیت میں کسی زبان سے کم نہیں ۔ ہندی یعنی اُردو میں بھی وہی قدرت ہے جو فارسی میں ہے اور بعض امور میں اس کی قوتِ اظہار زیادہ ہے ۔ خود اقبال کی فارسی تصنیفات اتنی ہی برجستگی کے ساتھ اُردو اور پنجابی میں پیش کی جا چکی ہیں جن سے موازنہ کا بھی کافی موقع ملتا ہے ۔

اقبال کے یہاں غزل کے ذاتی اور روایتی دونوں پہلو جمع ہیں ۔ ہمیں اول یہ دیکھنا ہے کہ غزل کو پرکھنے کا جو معیار ہم نے قائم کیا ہے ، اقبال کی غزلیات اس پر کس حد تک پوری اُترتی ہیں ۔ سب سے پہلے وحدت کا سوال ہے ۔ یعنی نظموں کی بھرپور نامیاتی وحدت سے قطع نظر ان میں وہ ترکیبی وحدت یا تسالم کہاں تک رونما ہوتا ہے جس کی ہم نے اُوپر وضاحت کی ہے ۔ بالفاظ دیگر اقبال نے ایسے کیا طریقے استعمال کیے ہیں جن سے سالمیت کا احساس اُبھرے ۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ وہ ایک واضح شعور اور میلانِ طبع کے ساتھ غزل کی طرف رجوع ہوتے ہیں ۔ اس لیے ابتدا ہی سے ایک نہج مقرر ہو جاتی ہے ۔ وہی جو نظم سے مخصوص ہے ۔ یعنی ساری غزل میں کوئی واحد مرکزی موڈ ، احساس یا خیال تو کارفرما نہیں ہوتا لیکن ایک فکر ، شعور اور ذوق ایسا ہے جو اس کے بمنزلہ ہے ۔ ایک ایسی وجہ جامع جو اشعار میں غیر محسوس قسم کا رابطہ

پیدا کر دیتی ہے ۔ یہ درپردہ نوعیت کا مواصلاتی عنصر ہم قبالہ سے وجدانی طور پر ہی محسوس کر سکتے ہیں ۔ اور ہمیں اس کو ہمیشہ مدِ نظر رکھنا چاہیے ۔ یہ جانتے ہوئے کہ غزل کی وحشی صنف کہیں اپنی جبلی وحشت کو تو بروئے کار نہیں لا رہی ، ہر ہر قدم پر جملۂ معترضہ پر جملۂ معترضہ اور گریز پر گریز تو واقع نہیں ہوتی جس سے وحدت میں خلل پیدا ہو ۔ یہاں قدرتی طور پر موڈ کا سوال پیدا ہوتا ہے جس کو عموماً غزل کی کامیابی کا راز دار ٹھہرایا جاتا ہے ۔ اس سے کچھ بھی مراد لی جا سکتی ہے ۔ خیال ، احساس ، دُھن یا خاص حالت جس میں شاعر غزل کہنے کی طرف مائل ہو ۔ فضل احمد کریم فضلی نے آخری معنی ہی مراد لیے ہیں ۔ ''ہونے والی ہے کوئی شاید غزل'' ۔ یہ سہارا بہت ضعیف ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں ہر نظم اور ہر اچھی بری غزل موڈ کا نتیجہ ہوگی ۔ شعرگوئی کی طرف مائل ہونا فی نفسہٖ وحدت یا وحدتِ احساس کا ضامن نہیں ۔ اس کے لیے متقدم فکر ، خیال یا شعور لازم ہوگا ۔ کامیاب ترین غزل کا بھی معائنہ کیا جائے تو اس میں کسی معین کیفیت کا سراغ لگانا دشوار ہوگا ۔ اقبال کی غزلیات میں کوئی موڈ یا رجحان ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ۔ مثلاً اس غزل میں ایک آہنگ صاف نمایاں ہے جسے جوش و خروش ، والہیت یا جیالاپن کہا جا سکتا ہے :

صورت نہ پرستم من ، بتخانہ شکستم من
آں سیلِ سبکسیرم ، ہر بند گسستم من
در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ، ایں نکتہ کہ ہستم من
در دیر نیازِ من ، در کعبہ نمازِ من
زنار بدوشم من ، تسبیح بدستم من
سرمایۂ دردِ تو ، غارت نتواں کردن
اشکے کہ ز دل خیزد ، در دیدہ شکستم من
فرزانہ بگفتارم ، دیوانہ بہ کردارم
از بادۂ شوق تو ہشیارم و مستم من

یہاں بادۂ شوق اور اس کی ہشیاری و مستی بنیادی چیزیں ہیں ۔ یہی اس جذبۂ بے اختیار کی محرک ہیں جو غزل کے متفرق اشعار میں بھی کارفرما

ہے - یعنی انسان کا جذبوں کا جذبہ اور محرکوں کا محرک ایک ہی ہے - عشق جو کفر و ایمان دونوں میں کارفرما ہے - جس کا ثبوت "در دیر نیاز من ، در کعبہ نماز من" سے ملتا ہے - کلیدی سر کیا ہے ؟ عشق کی بے باکی و پر شوری جو ایک جاودانہ اقدام کے ساتھ آگے بڑھے جاتی ہے - اور تمام رکاوٹوں کو زیر و زبر کیے جاتی ہے - تمام اشعار کی رفتار سیلِ بے زنہار کی طرح ہے جو بہ شدتِ تمام نہایت طمطراق اور زور و شور سے آگے بڑھتی جاتی ہے - مفرد الفاظ اور فقروں میں تموج اور تلاطم کا انداز ہے - الفاظ میں کھنک ، گرج اور دھوم دھام سب کچھ ہے - اصوات بھی رواں دواں کیفیت کی آئینہ دار ہیں - مسلسل اُتار چڑھاؤ جو ص اور ش کی آوازوں کی سلسلاہٹ سے ظاہر ہے - ان کا اثر صوتی بھی ہے — سیل ، سبک ، سیر ، گسستم ، صورت ، پرنم ، شکستم - سلسلوں کا سلسلہ — اور ارتسامی یا ہیروغلیفی بھی - کیونکہ مسلسل کئی سین لہر یا موج کی اُبھری ہوئی سطح کے عکاس ہیں - وزن کی ساخت مفعول مفاعلین ، مفعوی مفاعلین قدرتی طور پر دو دو ارکان کی تقسیم میں معاون ہے - جو درحقیقت تقسیم یا پاشیدگی نہیں بلکہ روانی کو آگے بڑھانے کی تمہید اور مہمیز ہے - لیم مصرعوں کی ترتیب و ترکیب ملاحظہ ہو :

در دیر نیاز من ، در کعبہ نماز من
زنار بدوشم من ، تسبیح بدستم من

تمام الفاظ میں تجنیس و تلازم جیسے تمام الفاظ اور لیم مصرع متوازی ہوں - اور حسن سجع اور انسجام پیدا کریں - غرض الفاظ اور مفرد پاروں یا فقروں اور رفتار و گردار جس پہلو سے بھی دیکھا جائے غزل میں ایسے مناسبات ہیں جو اس کی وحدت کا احساس دل پر نقش کر دیتے ہیں - اور یہی اس کی بحیثیت غزل کامیابی کا راز ہے - اس کی اٹھان نظم جیسی ہے - ظاہر ہے کہ شاعر نے غزل کی بحر اور آہنگ مرکزی احساس یا تصور کی مناسبت سے اختیار کیا ہے - جو احساس وحدت کو ابھارنے میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے - ان سے الفاظ بے جان مہرے نہیں رہے بلکہ حقیقی معنوں میں جاندار ، فعال اور متحرک ہیں -

اس غزل کا ایک اور پہلو بھی غور طلب ہے - تمام الفاظ شستہ و رفتہ ہیں جن کا مجموعی اثر نستعلیق ہے - وہ بھرپور جمال جو اپنے شکوہ و تجمل

سے جلال کی طرف بڑھتا ہوا نظر آتا ہے ۔ نستعلیق وضع اقبال کی تمام غزلیات کا طرۂ امتیاز ہے جس کا موازنہ دیگر ممتاز فارسی شعرا کے ساتھ دلچسپی سے خالی نہیں ۔ وہ سب کے سب ایسی زبان استعمال کرتے ہیں جس میں علمیت کو دخل ہو ۔ سنائی ، رومی ، نظیری ، بیدل اور حافظ کا کلام اپنی تمام تر رعنائی و لطافت کے باوجود زبان میں علمیت کی طرف مائل ہے ۔ ان کی فارسی خالص کلاسیکی شاعری ہے جس میں ہر طرح کے عناصر شامل ہیں :

اے یاد مقام (؟) دل پیش او دمے گم زن
زخمے کہ زنی بر ما مردانہ و محکم زن (رومی)

فلسفی کو منکر حنانہ است
از حواس اولیا بیگانہ است (رومی)

وحل گمراہی است بر سیران
اے سران پائے در وحل منہید (خاقانی)

چو قمری چشم اگر می دوختم برسرو آزادش
بگردن گردش رنگ از تحیر چنبری کردے (بیدل)

تعالی اللہ برحمت شاد کردن بے گناہاں را
کرم نپسندد آزرم کرم بے دستگاہاں را (غالب)

در خشم خوئے شعلہ و در مہر خوئے گل (غالب)
چرخ فیروزہ طرب خانہ ازیں کہگل کرد

نمی کنیم دلیری ، نمی نمیدہیم صداع
تاکہ خالص شوی چو زر خلاص

چہ جائے من کہ بلرزد سپہر شعبدہ باز
ازیں حیل کہ در انبانۂ بہانۂ تست (حافظ)

شعرائے سلف کی بندش صاف و رواں ہوتے ہوئے بھی ایسی بندش نہیں رکھتی کہ اس کا ہر مصرع بے ساختہ اول سے آخر تک پڑھا جا سکے ، جیسے اس کے سیال پن میں کچھ کمی یا روک سی ہو ۔ اس میں شبہ نہیں کہ حافظ ، بیدل اور غالب روانی و صفائی میں فرد ہیں ، اور اپنے تیز بہاؤ میں اپنے ساتھ بہا لے جاتے ہیں ۔ شوقِ عناں گسیختہ دریا کہیں جسے ۔ پھر

بھی کہیں کہیں موج شکن کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ اقبال یکساں تراش خراش سے آبدار کیفیت پیدا کرتے ہیں ۔

رعنائی ، سجل پن ، نکھار اقبال کے اشعار سے غالب تاثر ہی پیدا ہوتا ہے ۔ بعینہ وہی لفاست اور طرحداری جو خطاطی میں پائی جاتی ہے اور طغروں کی روح و رواں ہے ۔ موروثی اثرات کو دیکھا جائے تو یہ کشمیری صناعوں کے فطری جمالیاتی ذوق کا عکس ہے جسے اقبال نے قوم تر دماغ کہہ کر خراجِ تحسین ادا کیا ہے ۔ اگر اس میں ایران صغیر کا پرتو ہے تو ساتھ ہی ایران کبیر کے فصیح البیان شاعر حافظ کی بھی نمایاں جھلک ہے جس کی کتنی ہی زمینیں اقبال نے اختیار کی ہیں اور اشعار میں بھی اس کی ہم نوائی کی ہے ۔ وہ بالعموم ایسی زمینیں اختیار کرتے ہیں جن میں بلند آہنگ اور کشادہ تصوات کی زیادہ گنجائش ہو ۔ ان کی غزلیات کی بحور اور زمینوں پر نظر ڈالیے ۔ ''پیامِ مشرق'' میں ''مئی باقی'' کے عنوان سے جو غزلیں لکھی گئی ہیں ان کی کیفیت یہ ہے :

مفاعلن	فعلاتن	مفاعلن	فعلن	۱۳
فاعلاتن	فعلاتن	فعلاتن	فعلن	۱۳
فاعلاتن	فاعلاتن	فاعلاتن	فاعلن	۵
فعلاتن	فاعلاتن	فاعلاتن	فاعلن	۲
مفتعلن	مفاعلن	مفتعلن	مفاعلن	۴
فعلات	فاعلاتن	فعلات	فاعلن	۲
مفعول	مفاعیلن	مفعول	مفاعلین	۲
مفعول	فاعلاتن	مفعول	فاعلاتن	۱
مفعول	فاعلات	مفاعیل	فاعلن	۳
مفعول	مفاعیلن	مفعول	مفاعلین	۲
مفتعلن	فاعلن	مفتعلن	فاعلن	۱
متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	متفاعلن	۱

ان میں پہلی دو سب سے زیادہ ہیں کیونکہ ان میں طمطراق کی نسبتہً زیادہ گنجائش ہے جو اقبال کی سطوت پسند طبیعت سے خاص مناسبت رکھتا ہے ۔ اس سے وہ طنطنہ اور لگاتار ترانہ آفرینی پیدا ہوتی ہے جو اقبال کو مرغوب ہے ۔ وہ بحروں میں روانی ، جولانی ، سبک روی اور لہراؤ کے متلاشی ہیں

جو کلام میں فر و شکوہ پیدا کرتے ہوئے ان کی وجدانی تشفی اور جمالیاتی تسکین کا باعث ہوں ۔ اقبال کا میلان گھن گرج کی طرف ہے ۔ اس لیے وہ ایسی بحریں پسند کرتے ہیں جن سے جھنکار پیدا ہو ۔ ان کا آہنگ ، آہنگ رجز سے میل کھاتا ہے ۔ بزم میں رزم کا آئینہ دار ۔ تارساز زیادہ سے زیادہ کشیدہ ہوتا ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ سے زیادہ گونج پیدا ہو ۔ وہ حافظ کی طرح ''حالیا غلغلہ در گنبد افلاک انداز'' کے قائل ہیں ۔

جنبش و حرکت اور فعالیت ان کی فطرت کے جوہر ہوتے ہوئے غزلیات کے جوہر بھی ہیں ۔ اُنھوں نے چھوٹی اور زیادہ طویل بحریں بہت کم برتی ہیں ۔ چھوٹی بحریں ویسے ہی اظہار میں بندش پیدا کرتی ہیں اور طویل لوچ لچک اور لہراؤ سے توانائی میں کمی پیدا کر دیتی ہیں ۔ ادق یا پیچیدہ بحریں خواہ وہ عربی ہوں یا ہندی اُردو میں اجنبی ہیں اور بیان کو نامانوس بنا دیتی ہیں ۔ مثلاً :

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیرِ سروِ چمن در آ
چہ معنی نمائی چہ لفظ آشنائی
بسکہ ما راست بہ آں لقامت نگاہ
دماغ کعبہ و بت خالدات گو
لئے ساربان منزل مکن جز در دیار یارِ من

اقبال نے ایسی بحریں شاذ و نادر برتی ہیں ، اور وہ بھی اُردو میں ، لیکن ان میں وہ اوصاف نہیں پیدا ہو سکے جو ان کے کلام سے مخصوص ہیں ۔ ان کے جوہر اسی وقت کھلتے ہیں جب وہ عام طور پر مروجہ مقبول بحروں میں لکھتے ہیں ۔ ان سے وہ کھنک پیدا ہوتی ہے جو صوتی اثر کو دوبالا کرتی ہے ۔ ''زبورِ عجم'' میں بھی زیادہ تر رواں دواں بحریں ہی برتی گئی ہیں ، ایسی بحریں نہیں جن سے کھرج یا گمبھیرتا پیدا ہو ۔ تلاش کرنے پر ایک دو ہی ایسی غزلیں دستیاب ہوتی ہیں ۔ اس کی وجہ کچھ ان کی مترنم نوعیت ہے جو پون جھکوروں کی سی جھولنے کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور کچھ یہ کہ علامہ کو دوسرے شاعروں سے جو بھی نرالی چیز — بحر ، لے یا زمین — ملتی تھی وہ ان کے دل و دماغ میں رچ بس جاتی تھی اور وہ اسے اپنے کلام میں سمو لیتے تھے ۔ یہ سنائی کی ان غزلوں

سے بخوبی ظاہر ہے :

اے جان و جہان من کجائی
آخر بر من چرا نیائی

اقبال : خوشتر ز ہزار پارسائی
گامے بطریق آشنائی

چو رخ بہ سراب آری اے مہ بہ سراب اندر
اقبال گیا روید در عین حباب اندر

اقبال : ترسم کہ تو می رانی زورق بہ سراب اندر
زادی بہ حجاب اندر ، میری بحجاب اندر
چو علمت پست خدمت کن چو دانایان کہ زشت آید
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا

اقبال : محبت خویشتن بینی محبت خویشتن داری
محبت آستانِ قیصر و کسریٰ سے بے پروا

وحدت کے نقطۂ نظر سے چند اور غزلیں دیکھیے :

آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی
در بیابانِ جنوں بردی و رسوا ساختی

اس غزل کی دلچسپی من و تو اور محاورہ مابین بندہ و حق کی دلچسپی ہے ۔ فقط 'ساختی' ہی سے ہر شعر میں مخاطب کی طرف روئے سخن لازم آتا ہے جو تسلسل کا موجب ہے ۔ ذات باری کے سلسلے میں جو سوال اٹھتے ہیں اور عبد و معبود کے بارے میں جو معاملات رونما ہوتے ہیں وہ اس مختصر غزل کے اشعار میں ادا کیے گئے ہیں ۔ اور حیرت خانۂ امروز و فردا میں طرح نو افگن کے تقاضے پر منتج ہوتے ہیں ۔ درجِ ذیل غزل کا نقش بھی ایک نوائے کہن سے ابھرا ہے :

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست

جس میں رومی کی "بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست" کی آوازِ دوست آتی ہے ۔ یہ بھی ایک ہی احساس پر مبنی ہے ۔ آرزوست خود ہی موضوع کو متعین کر دیتا ہے اور آپ اس کے دائرے سے باہر نہیں جا سکتے ۔

پہلے دو شعروں میں دھن چھڑ جانے کے بعد ماوتو کی ریت تازہ ہوتی ہے :

گفتند لب بہ بند و ز اسرار ما مگو
گفتم کہ خیر ! نعرۂ تکبیرم آرزوست
گفتند ہر چہ در دلت آید ز ما بخواہ
گفتم کہ بے حجابیٔ تقدیرم آرزوست

یہ مکالمہ قدرتی طور پر تسلسل پیدا کرتا ہے ۔ آخری شعر ساری غزل کی دھن کو سمیٹ لیتا ہے ۔ اس غزل میں بھی اقبال کا طمطراق اور جذبۂ بے اختیار ظاہر ہے ۔ ابتدائی شعر ایک مختصر رجز ہے ۔ ایک اور غزل :

دانۂ سبحہ بہ زنار کشیدن آموز
گر نگاہِ تو دو بین است ندیدن آموز

میں 'آموز' پرزور ہے اور تان اسی پر ٹوٹتی ہے تو وحدت کی اساس پہلے ہی قائم ہو جاتی ہے ۔ یہاں خدا سے ہٹ کر اپنے ہم جنسوں سے خطاب ہے ۔ اور ویسی ہی حکمتِ عملی برتی گئی ہے :

آفریدند اگر شبنمِ بے مایہ ترا
خیز و بر داغِ دلِ لالہ چکیدن آموز
اگرت خارِ گلِ تازہ رسے ساختہ اند
پاسِ ناموسِ چمن دار و خلیدن آموز
باغباں گر ز خیابانِ تو بر کند ترا
صفتِ سبزہ دگر بارہ دمیدن آموز
تا تو سوزندہ تر و تلخ تر آئی بیروں
عزلتِ خم کدۂ گیر و رسیدن آموز

یکے بعد دیگرے تین اشعار میں 'اگر' اور اس کا جواب ہے ۔ ابتدائی اور آخری اشعار بنیادی تلقین کا آغاز بھی ہیں اور انجام بھی ۔ اس طرح اجزا آپس میں پیوستہ ہو کر متحد قالب کی صورت اختیار کرتے ہیں ۔

ایک اور غزل ہے :

موج را از سینۂ دریا گسستن می تواں
بحرِ بے پایاں بجوئے خویش بستن می تواں

یہاں وحدت آفرینی کا کردار "می تواں" ادا کرتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس

کی بدولت اشعار میں معنوی ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے ۔
انہی غزلوں کے مشابہ یہ غزلیں ہیں :

ع حسرتِ جلوۂ آن ماہِ تمامے دارم
ع ہوسِ منزلِ لیلٰی نہ تو داری و نہ من
ع در جہان دل ما دورِ قمر پیدا نیست
ع سوز سخن ز نالۂ مستانۂ دل است
ع سطوت از کوہ ستانند و بہ کاہے بخشند
ع نہ تو اندر حرم گنجی نہ در بت خانہ می آئی
ع عرب از سر شکِ خونم ہمہ لالہ زار بادا
ع سر خوش از بادۂ تو خم شکنے نیست کہ نیست
ع بتانِ تازہ تراشیدہ دریغ از تو

ان غزلوں کی زمینیں بھی خاص نوعیت کی ہیں ۔ ان میں ہر شعر پر خود بخود توقع پیدا ہوتی ہے اور ذہن تجسس کے تحت اس کی طرف بڑھتا ہے جو بجائے خود وحدت آفرینی کا عمل ہے ۔ ان میں ایک جذبی کیفیت ہے جیسے کوئی عامل معمول کو تنویمی اثر کے تحت آگے لیے جائے ۔ ظاہر ہے کہ جس تواتر سے زمین آتی ہے اور قافیہ و ردیف کے ساتھ اُبھرتے ہوئے خیالات ضرب پر ضرب لگاتے ہیں اس سے مطلوبہ اثر ذہن پر مرتسم ہو جاتا ہے بعینہ اس طرح جس طرح ایک برقائے ہوئے جسم سے شرار برق دوسرے جسم کی طرف جست کرتے اور ایک مسلسل برق رو یا دھار پیدا کرتے ہیں ۔ زمینوں کی نوعیت اور ان میں الفاظ کا در و بست بجائے خود ایسے عناصر ہیں جو احساس وحدت کو اُبھارتے ہیں ۔ مثلاً :

ہر کس نگہے دارد ، ہر کس سخنے دارد
در بزم تو می خیزد افسانہ ز افسانہ
صد نالۂ شبگیرے ، صد صبحِ بلا خیزے
صد آہِ شرر ریزے ، یک شعرِ دلآویزے
یک نگہ ، یک خندۂ دزدیدہ ، یک تابندہ اشک
بہرِ پیمانِ محبت نیست سوگندے دگر

ظاہر ہے کہ جو غزلیں محض ردیف پر منتہی ہوتے ہوئے اکہری ہوں ان میں یہ توقع برانگیختہ نہیں ہوتی ۔ اس لیے شاعر کو وحدت آفرینی کا اہتمام

درونِ غزل کرنا پڑتا ہے۔ اسے الفاظ کے در و بست اور اشعار کی فی نفسہ اہمیت پر زور دینا پڑتا ہے تاکہ ان کا مجموعی اثر بھرپور ہو جیسا کہ اس غزل میں ہے:

بہار تا بہ گلستاں کشید بزم سرود
نوائے بلبلِ شوریدہ چشمِ غنچہ کشود
چہ نقشہا کہ نہ بستم بکار گاہِ حیات
چہ رفتنی کہ نہ رفت و چہ بودنی کہ نبود

حافظ کی اس زمین میں غزل قصیدہ نما ہے:

بیار جام لبالب بیاد آصف عہد
وزیر ملکِ سلیماں عماد دیں محمود
بود کہ مجلس حافظ بیمن ترتیبش
ہر آنچہ می طلبد جملہ باشدش موجود

یہی وجہ ہے کہ شروع سے آخر تک تشبیب کا انداز ہے اور ایک ہی آہنگ برقرار رکھا گیا ہے۔ ساتھ ہی اندرونی طور پر بھی لظم و ترتیب سے ارتکاز اثر کا اہتمام ہے:

بنوش جام صبوحی بنالۂ دف و چنگ
ببوس غبغب ساقی بنغمۂ نے وعود
ز دست شاہد سیمیں عذار عیسیٰ دم
شراب نوش و رہا کن حدیث عاد و ثمود
جہاں چو خلدبریں شد بدورِ سوسن و گل
ولے چہ سود کہ دروے نہ ممکن است خلود
بدور گل منشیں بے شراب و شاہد و چنگ
کہ ہمچو دور بقا ہفتۂ بود معدود

اقبال کی غزل میں مجموعۂ خیال فرد فرد ہے۔ اس لیے سارا زور رعنائی بیان پر ہے۔ یہ کہ الفاظ اس قدر شستہ و رفتہ اور اشعار فی نفسہ اس قدر نفیس ہوں کہ ان میں تجانس پیدا ہو اور مجموعی اثر سجل بن۔ غزل میں مضامین کی گوناگونی اور اہمیت وقار آخر میں ہے۔ بیان مجلیٰ آئینہ کی طرح شفاف ہے۔ اس لیے غزل میں کلاسیکی توازن نمایاں ہے۔ یہ شعر:

چہ لقشہا کہ نہ بستم بہ کارگاہِ حیات
چہ رفتنی کہ نہ رفت و چہ بودنی کہ نبود

بندش میں بھی چست ہے اور خوش ترتیب بھی اور سبک شیراز کا بخوبی حق ادا کرتا ہے۔

ایک اور غزل بھی حافظ کی قافیہ شریک ہے :

حلقہ بستند سرِ تربتِ من نوحہ گران
دلبراں ، زہرہ وشاں ، گلبدناں ، سیم براں

بادی النظر میں یہ بات غریب لگتی ہے کہ اقبال اپنی تربت پر — تربت کا لفظ بھی اقبال کے خلاف مزاج ہے۔ نوحہ گروں اور وہ بھی دلبروں ، زہرہ وشوں ، گلبدنوں اور سیم بروں کے جھرمٹ کی شکل میں کیوں چاہتا ہے ، لیکن حافظ کی غزل اس کی پوری توجیہ پیش کرتی ہے۔ کیونکہ اس کا ذوق طلب بھی ایک پیکر حسن و جمال کے لیے وقف ہے :

شاہِ شمشاد قداں ، خسرو شیریں دہناں
کہ بمژگاں شکند قلبِ ہمہ صف شکناں

ساری غزل پڑھ کر عجیب احساس ہوتا ہے اور ہم پوچھنے لگتے ہیں کہ وہ ساقی کون ہے جس کا غزل میں ذکر ہے۔ واقعی کوئی میخانے کا ایسا جری پیکرِ ہوشربا ہے جو تمام صف شکنوں کا دل یعنی دل بھی اور لشکر کا قلب بھی ، توڑ دے۔ ظاہر ہے کہ یہاں مجازی علامات کا دہرا استعمال ہے۔ حقیقی ساقی بھی اور مجازی بھی لیکن اگلے اشعار حافظ کے ساقی کو مشہود کر دیتے ہیں۔ وہ حقیقتہً ساقی ازل ہے۔ اس سے اقبال کی حافظ پر تنقیح کا مدعا عیاں ہو جاتا ہے اور ساقی کی ارفعیت میں فرق آتا ہے۔ ایک ذہنی دوراہا پیدا ہوتا ہے اور انسان سوچنے لگ جاتا ہے کہ وہ کس طرف جائے۔ مطلع میں مجاز کا آغاز ہوتا ہے اور ساقی کا تعارف لیکن دوسرے شعر میں نہ مجاز مکمل ہوتا ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس ساقی کا ذکر کیا گیا ہے اس کا مزید معاملہ کیا ہے۔ کہیں تیسرے شعر میں پہلے شعر سے رابطہ قائم ہوتا ہے اور پھر کئی متفرق مضامین غلط مبحث پیدا کرتے ہیں۔ اقبال کے مطلع کی توجیہ برحق لیکن نفسِ شاعر کے لیے دلبروں ، زہرہ وشوں۔ حافظ کے شوخ و شیہر

آشوب — کے اژدہام کی ضرورت نہ تھی ۔ آخر انھیں اتنی لیک نامی یا حسن و دلبری سے تسکین شوق کی اتنی خواہش کیوں تھی کہ اپنی تمام مجاہدانہ شاعری کے برعکس رندانہ شاعری کی طرف رخ کیا ۔ اس تنہا رندانہ شعر کا باقی اشعار سے کوئی میل نہیں ۔ تاہم متفرق اشعار کی اس غزل میں اقبال کے شعور و فن کی سطح برقرار رہتی ہے ۔ اقبال جس حد تک سیروا فی الادب کے قائل تھے اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ جہاں سے بھی شاعری کا گل تازہ ملے اسے زیب قبا کر لیں یا اس کا ہم وضع گل تراشیں ۔ سنائی کی ایک مترنم غزل ہے :

اے جان و جہان من کجائی   آخر بر من چرا نیائی

اقبال نے اس کے آہنگ سے متاثر ہوکر اپنے انداز میں یہ غزل تحریر کی :

خوشتر ز ہزار پارسائی   گامے بطریق آشنائی

سنائی کی یہ غزل بھی اقبال کے ذوق انتخاب کی مظہر ہے :

چوں رخ بہ سراب آری اے مہ بہ شراب اندر
اقبال کیا روید در عین سراب اندر
ما گر تو شدیم اے جاں لشگفت کہ در قوت
دراج عقابے شد چوں شد بعقاب اندر

اقبال نے اس زمین کو یہ وضع عطا کی ہے :

ترسم کہ تو می رانی زورق بہ سراب اندر
زادی بہ حجاب اندر ، میری بہ حجاب اندر

دونوں شاعروں کا کلام منفرد ہے لیکن اقبال کی زبان و بیان میں زیادہ نکھار ہے جو اسے نسبتہً زیادہ جاذب نظر بنا دیتا ہے ۔

یہاں قدرتی طور پر اقبال کی شاعری کا دوسرا پہلو سامنے آتا ہے جو نظم و غزل دونوں پہ یکساں طور پر حاوی ہے ۔ رومی نے صرف اتنا ہی کیا تھا کہ وماازپئے سنائی و عطار آمدیم' ۔ اور اُنھوں نے ان دونوں کی روش اپنا کر اپنی طرح قائم کی تھی ۔ اقبال صد ہا فارسی و اُردو شعرا کے بعد آئے اور ان سے نہ بے خبر رہ سکتے تھے نہ بے اثر ۔ ہر صاحب فن محض اپنے وجدان ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ "تمتع ز ہر گوشہٴ یافتم" کے مسلک پر عمل پیرا ہوتا ہے اور جو بھی کوائف و حقائق اسے دستیاب ہوں انھی

پر اپنے فکر و نظر کی عمارت تعمیر کرتا ہے ۔ قریب قریب ہر عظیم فن کار کی خصوصیت یہی ہے ماسوائے چند جنھوں نے اپنی دنیا تمام تر خود تعمیر کی اس لیے فکر و فن کی عام صورت یہی قرار پاتی ہے کہ وہ ذات اور غیر ذات کا مجموعہ یا مرکب ہو ۔ مغرب میں بھرپور انفرادیت کی مثال بلیکس ہے اور ہمارے یہاں بڑی حد تک بیدل ۔ ظاہر ہے کہ افکار و خیالات کی حد تک بیدل بھی تصوف ہی کا ترجمان تھا اور خیال بند شعرا کے سلسلے سے وابستہ ہوتے ہوئے بعید نہیں کہ اس نے بعض نقوش اپنے پیشروؤں سے حاصل کیے ہوں لیکن جس انداز سے اس نے شاعری کی ہے وہ یقیناً منفرد اور ان کے نابغہ کی خود رو پیداوار ہے ۔ غالب بھی اپنے اجتہاد کے باوجود اتنے منفرد نہیں ۔ اقبال کے متعلق اب تک جو تحقیق ہوئی اس سے ان کی اثر پذیری کے متعلق غیر معمولی انکشافات ہوئے ہیں ۔ جو اب بھی تشنۂ تکمیل ہیں ۔ ان کے پیش نظر قدرتی طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ صاحبِ فن کی اثر پذیری کی حدود کیا ہیں ؟ اس کی صلاحیتیں اور افکار کس حد تک خود خیز ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں ۔ یہ ایک خالصتہً تحقیقی مسئلہ ہے تاکہ فن کار کی فطانت کے متعلق حقائق کھل کر سامنے آ جائیں اور ہم اس کی شخصیت اور فیضان کا صحیح اندازہ کر سکیں ۔ ماہرین نفسیات کی کیس ہسٹریوں کی طرح یہ بھی ایک کیس ہسٹری ہے اور اقبال اس کے لیے بے حد موزوں ہیں ۔ کیونکہ دنیائے ادب میں غالب کے بعد وہی ہماری سب سے اہم اور قد آور شخصیت ہیں اور ان کی اثر پذیری کا سلسلہ بے حد وسیع اور گوناگوں ہے ۔ ادب کا ہر گوشہ ان کی دسترس میں تھا جسے مطالعہ نے نہایت بعید یہاں تک کہ غیر معروف دور دست گوشوں تک پہنچا دیا تھا ۔ جہاں تک اُردو کا تعلق ہے متعدد تراجم اور اخذ و استفادہ کی مثالیں سامنے آ چکی ہیں ۔ ان سے صاف واضح ہے کہ کم از کم ابتدائی دور میں جب شعور کی ذاتی رسائی محدود ہوتی ہے وہ ہر قسم کے ذخائر فراہم کرنے کی طرف مائل تھے جو ذہن و شخص کی نشو و نما اور بالیدگی کے لیے لازمی ہے ۔ جب ان کے افکار و نظریات راسخ ہو گئے ، تو پھر ذاتی فکر اور تخلیقی صلاحیتوں نے ان کی جگہ لے لی ۔ تاہم ان کی تمام تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان میں تحصیل کا میلان بہت شدید تھا ۔ ایسے خوش سواد متعلم کی طرح جو ہر گوشے سے معلومات حاصل کرکے

مرعوب کن مواد بہم پہنچاتا ہے ۔ اگر وہ اسے اپنے شعور میں سمو کر ذاتی رنگ بھی عطا کر دے تو یہ اسے محض تحصیل کی حد سے ممیز کر دیتا ہے ۔ اگر اس میں پھر بھی اکتساب کا گمان باقی رہ جائے تو اس کا کوئی چارہ نہیں ۔

فارسی میں حصول کا سلسلہ بہت وسیع ہے اور اس کی مستقل تالیفات میں نشان دہی کی گئی ہے ۔ اُردو میں جا بجا ایسے اشعار نظر آتے ہیں جو بجنسہ یا تضمینات کے طور پر موجود ہیں اور ان کے معروف ہونے کی بنا پر محض جلی طور پر لکھ دیا گیا ہے ۔ مثلاً ''عبدالقادر کے نام'' میں بیدل کا یہ شعر :

ہر چہ در دل گذرد وقفِ زباں دارد شمع
سوختن نیست خیالے کہ نہاں دارد شمع

وہی خیال جو بیدل نے پھر ایک اور شعر میں ادا کیا ہے :

سوختن یک نغمہ است از ساز شمع
پردہ نتواند نہفتن راز شمع

رومی کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اقبال نے خود ان پیر و مرشد کو سرچشمۂ فیضان قرار دیا ہے ۔ وہ رومی کے افکار اور کلام میں اس قدر ڈوبے ہوئے ہیں کہ ''من تو شدم تو من شدی'' کی کیفیت ہے ۔ لہٰذا رومی کے تصورات ، کلمات اور اشعار خود بخود ان کی زبان پر آتے ہیں اور اس پیرائے میں ، اس انداز اور پیمانے سے کہ استفادہ کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ اگر رومی نے اقبال کو یہ دعوت دی ہے کہ :

گفت اے دیوانۂ ارباب عشق
جرعۂ گیر از شراب ناب عشق

تو اقبال نے خم کا خم ہی نہیں بلکہ میخانے کا میخانہ بھی قبول کر لیا ۔ بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال رومی کے الفاظ اور اشعار کو اپنا جامہ پہنا رہے ہیں :

رومی : درحقیقت ہر عدو داروئے تست
کیمیائے نافع و دلجوئے تست

چون عدو نبود ، جہاد آمد محال شہوت ار نبود نباشد امتثال

اقبال : راست می گویم عدو ہم یار تست
ہستی او رونق بازار تست

گشت انساں را عدو باشد سحاب ممکناتش را بر انگیزد ز خواب

رومی کا مشہور شعر ہے :

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و ملایک شکار و یزداں گیر

اقبال نے اسی کو زیادہ مانوس لیکن کم تخلیقی پیرائے میں یوں ادا کیا ہے :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

یہ صدائے بازگشت متعدد غزلیات میں نظر آتی ہے جن میں رومی کی غزلوں پر غزلیں لکھی گئی ہیں ۔ مثلاً :

رومی : من بے خود و تو بے خود ما را کہ برد خانہ
من چند ترا گفتم کم خور دو سہ پیمانہ

اقبال : فرقے نہ نہد عاشق در کعبہ و بت خانہ
ایں خلوت جانانہ ، آں جلوت جانانہ

رومی : پردہ بردار اے حیات و جان جاں افزائے من
غمگسار و ہم نشین و مونس شبہائے من

اقبال : شعلہ در آغوش دارد عشقِ بے پروائے من
بر نخیزد یک شرار از حکمتِ نازائے من

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اسی زمین (شبہائے من) میں خاقانی اور بیدل نے بھی غزلیں لکھی ہیں اور غالب نے ایک سیر حاصل قصیدہ لکھا ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ ذوق ہم طرحی ایک سلسلۂ جاریہ ہے ۔ زیادہ اُلجھن ان غزلیات سے پیدا ہوتی ہے جنھیں انسان اقبال کی خود آفریدہ اور نہایت پُرشکوہ زمینیں خیال کرتا ہے اور انہیں غیر معمولی فخر و مباہات کا باعث سمجھتا ہے ۔ مثلاً :

رومی : اے یار مقامِ (؟) دل پیشِ اُو دمے کم زن
زخمے کہ زنی بر ما مردانہ و محکم زن

اقبال : بانشہ درویشی درساز و دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

سنائی کے ساتھ بے تکلفی بھی ایسی ہی حدود کو پہنچتی ہے اور الفاظ، تراکیب اور زمینوں سے لے کر افکار تک حاوی ہے۔ ہم ''ترسم کہ تومی رانی زورق بہ سراب اندر'' کا ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ اس کا شکوہ دیکھتے ہوئے جب سنائی کی غزل نظر پڑتی ہے تو ردِ عمل ناگزیر ہو جاتا ہے۔
ایسا ہی طلسم شکنی کا احساس ان مثالوں سے ہوتا ہے :

عطار : بادِ شمال می وزد ، جلوۂ نسترن نگر
وقتِ سحر ز عشقِ گل بلبلِ نعرہ زن نگر

اقبال : رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں لالہ چمن چمن نگر

نظیری : بہ دستِ طبع عناں دادہ، دریغ از تو
بھنگ صد ہوس افتادہ، دریغ از تو

اقبال : بتان تازہ تراشیدہ، دریغ از تو
درونِ خویش نہ کاویدہ، دریغ از تو

فغانی : نہ خوئے نازکت از غیر دیگرگوں شود روزے
نہ این رشک از دلِ پرخون من بیروں شود روزے

اقبال : فروغِ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ ما گردوں شود روزے

انھی میں بیدل کی یہ غزل بھی شامل ہے :

بعجز کوش ز نشو و نما چہ می جوئی
بخاک ریشہ تست از ہوا چہ می جوئی

اقبال کی غزلیات میں وحدت کے اُبھارنے کا ایک بڑا سبب ان کا فکری ارتکاز ہے۔ وہ صد پھول مشرب کے نمائندہ نہیں جو ہر قسم کے افکار کی ترجمانی کریں۔ ان کا اندیشہ ہر سو خرام نہیں اور وہی مسائل ملحوظ

رکھتا ہے جو حیات و کائنات کے کسی گوشے سے تعلق رکھتے ہیں۔ دائرے کے اندر جو بھی قطر یا نصف قطر ہوں گے یا اس کے حلقے میں محصور ہوں گے ، وہ انھی کا ادراک کرے گا اور انھی کو ضبط تحریر میں لائے گا ۔ لہٰذا ان کی غزل کی یک رنگی بڑی حد تک پہلے ہی سے طے ہوتی ہے ۔ اسی سے ان کا متقدمین سے فرق نمایاں ہوتا ہے ، خصوصاً غالب سے جس نے اپنی غزل کی بنیاد تنوع پر رکھی ۔ اقبال میں انسان کی طبعی کیفیات ، واردات ، تجربے دلچسپیاں شامل نہیں ۔ ان کی دلچسپیاں اپنے مقررہ نقطۂ نظر ہی کی حد تک نہیں ۔ اس لیے ان میں سمتاؤ کی دشواریاں سدِ راہ نہیں ہوتیں ۔

اپنی غزلیات میں شمس تبریز کی طرح وہ بھی بقول نکلسن جامۂ ترنم پہنے آتے ہیں ۔ ان کو احساسات و افکار کی غنائیہ ترجمانی سے سروکار ہے اور بس ، جن میں فلسفہ کے رموز و اسرار اور حقائق و بصائر بھی پشت جا پڑتے ہیں ۔ وہ خودی کے فلسفہ پر بحث آرائی نہیں کرتے بلکہ خودی کو بروئے کار لانے کی تحریک دلاتے ہیں جو خاص جذباتی چیز ہے ۔ لہٰذا ان غزلیات کی نوعیت غنائیہ ہے ۔ احساس وحدت کا ایک اور سبب ۔

کنوس کے علاوہ اقبال اور ان کے پیشروؤں میں ایک اور فرق بھی ہے ۔ جس طرح وہ غزلیات میں فلسفہ کی موشگافیوں اور اندیشہ ہائے دور و دراز میں نہیں پڑتے اسی طرح بیان میں نکتہ آفرینیوں اور تخیلی شگرف کاریوں سے بھی پرہیز کرتے ہیں ۔ یہ فرق بیدل کے کلام سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے ۔ مثلاً بیدل کی یہ غزل لیجیے :

دالد بہ من دل شدہ امشب سرِ جنگے
گلبرگ کمانے ، پرِ طاؤس خدنگے
با خون کہ ساغر کشِ پیمانۂ ناز است
از رنگِ حنا بے رود آئینہ بھنگے
پیش کہ برم شکوہ ازاں نرگسِ کافر
بیچارہ شہیدم ز دم تیغ فرنگے
آں جلوہ کہ بیرون خیالست خیالش
دیدیم برنگے کہ ندیدیم برنگے
مشکل کہ ز فکر عدم خویش برآیم
دارم سر و اٰما بہ گریبان نہنگے

گاہے بکشا و خط پرکار نرفتیم
چوں نقطہ فسردم بفشار دل تنگے
فریاد کہ در سرمہ نہفتیدہ خروشیم
بشکست دل اما نرسیدیم بسنگے
بیدل نیم آزاد برنگے کہ ز تہمت
بر چشم شرارم مژہ بندد رگ سنگے

پہلے شعر سے نزاکت فکر نمایاں ہے ۔ گلبرگ کماں اور پر طاؤس خدنگے ۔ محبوب کے ارادۂ جنگ کے ساتھ ان کی مناسبت ظاہر ہے ۔ کماں کی پھول کی پتی سے تشبیہ کے کتنے ہی پہلو تصور کیے جا سکتے ہیں ۔ ترکیب ثانی میں طاؤس کے لمبے اور پھیلے پروں اور خدنگ کی صدگوں رنگینی و رعنائی محتاج بیان نہیں ۔ اس کا تصور ہی ندرت تخلیق اور ارتکاز حسن کا آئینہ دار ہے ۔ یہ اس لیے ہے کہ شاعر میں عشرت تخلیق کا بغایت مادہ ہے ۔ اور سیری تخیل میں دلچسپی رکھتا ہے ۔ دوسرے شعر میں فکر اور مشاہدہ کی نزاکت اسے سرسری اور سبک فہم پیرائے سے پرے لے جاتی ہے ۔ یہ شعری و فنی جہت سے بڑی اعلیٰ قدر ہے کیونکہ کلام کی اہمیت میں صرف معنی ہی نہیں بلکہ اس سے گزر کر حکمت عملی ، شعری رچاؤ اور بوقلموں لطائف و جہات کو بھی دخل ہوتا ہے ۔ اسی غزل میں 'ساغر کف پیمانۂ ناز' ۔ 'نہفتیدہ' اور بر چشم شرارم مژہ بنددرگ سنگے' کی ندرت اور باریکی کلام کو ایا کیف و رنگ عطا کرتی ہے جو محض رعنائی بیان سے ماورا ہے ۔ اس شعر کے حسن بیان پر غور کیجیے :

آں جلوہ کہ بیروں خیالست خیالش
دیدیم برنگے کہ ندیدیم برنگے

سادگی کے باوجود کس قدر پُرکاری کا حامل ہے ۔ جب غالب کہتا ہے کہ :

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے

تو وہ محض بیان کی حد سے کہیں آگے گزر جاتا ہے ۔ اور ان در پردہ جمالیاتی قدروں کو چھوتا ہے جو غیر محسوس طور پر انسانی سرشت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہیں اور ہم انہیں بالعموم معنی کی بھینٹ چڑھا

دیتے ہیں ۔ 'اے نالہ' میں جو لطف بیان اور شوخی تصور ہے وہ عام بیان اور برہنہ گوئی میں ممکن نہیں ۔ ظاہر ہے کہ ایسے شاعروں اور اقبال کا مطالعہ متفاوت مشربوں کا مطالعہ ہے اور دونوں کی اہمیت جداگانہ ہے ۔

جب شاعری کا تعلق فکر و نظر سے ہوگا تو حیات کی گہما گہمی ، مشاغل اور مشاہدات نظروں سے اوجھل ہو جائیں گے اور قدرت بھی پس پشت پڑ جائے گی ۔ اقبال کے ابتدائی کلام کو دیکھیے جس میں کیف و رنگ اور مناظر قدرت کے ساتھ دل بستگی ظاہر ہے ۔ جوں جوں وہ افکار کی طرف مائل ہوتے گئے ، زندگی اور قدرت کے مجازی پہلو دور سے دور تر ہوتے گئے ۔ اور سارا زور افکار کو صوری وضع عطا کرنے پر مرکوز ہوگیا تاکہ وہ مشاہدۂ حق کو جاذب نظر بنانے میں مدد دے ۔ زندگی اور قدرت سے میل شاعری میں کیا کیفیت پیدا کر سکتا ہے ، اس کا اندازہ ان اشعار سے کیا جا سکتا ہے :

چو خانۂ سرکشت است عہد را بنیاد
ز ہر طرف کہ نسیمے وزید روزن شد
بوصلش تا رسم صد بار در خاک افگند شوقم
کہ نو پروازم و شاخ بلندے آشیاں دارم

اس طرح اگر درون خود کے ساتھ برون خود بھی آمیز ہو جائے تو شاعری حقیقتہً دو آتشہ بن جاتی ہے ۔ اقبال نے غزل کو اپنے انداز میں جس مقام پر پہنچایا وہ اس کے ایک منفرد پہلو کا آئینہ دار ہے ۔

اقبال اور تاریخِ اسلام

ثروت صولت

اقبال نے تاریخِ اسلام پر نہ تو کوئی کتاب لکھی اور نہ دو ایک سے تاریخی نوعیت کے مستقل مضامین لکھے، لیکن انھوں نے تاریخِ اسلام کا گہرا مطالعہ کیا تھا، خصوصاً مسلمانوں کی فکری تاریخ کا۔ اس حقیقت کا اندازہ ان کی نظم و نثر کے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ نظم میں سفر کی رعایت سے انھوں نے صرف اشارے کیے ہیں اور تلمیح اور استعاروں سے کام لیا ہے جب کہ نثر میں انھوں نے زیادہ کھل کر اظہارِ خیال کیا ہے۔ اپنے منظوم کلام میں انھوں نے تاریخِ اسلام سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کو میں ماہنامہ اُردو ڈائجسٹ کے اپریل ۱۹۸۲ء کے شمارے میں تفصیل بیان کر چکا ہوں۔ اب اس مضمون میں راقم الحروف نے اقبال کی منشور تحریروں کی مدد سے تاریخِ اسلام سے متعلق ان کے افکار کو یک جا کرنے کی کوشش کی ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین مرحوم نے اپنی کتاب روحِ اقبال میں تاریخی استقراء حیات اجتماعی اور فرد اور جماعت کے عنوانات کے تحت تاریخ سے متعلق اقبال کے بعض افکار سے بحث کی ہے۔ بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اقبال نے قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں جو اشارے کیے ہیں وہ بڑی حد تک قرآنی تعلیم سے ماخذ ہیں اور ان کے خیال میں قرآن پاک میں مختلف قوموں کے احوال و وقائع اس لیے بیان کیے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت حاصل ہو۔[1]

اقبال علم تاریخ علم انسانی کا تیسرا بڑا ماخذ تصور کرتے تھے۔ چنانچہ وہ تشکیل الٰہیات جدید کے باب پنجم ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں

۱- ''روحِ اقبال'' : ڈاکٹر یوسف حسین خان، لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۲۲۲ -

اسلامی نظریہ، تاریخ اور تاریخی تنقید کے اصول پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تاریخ جسے قرآن کی زبان میں ایام اللہ کہا گیا ہے ، انسانی علم کا تیسرا ماخذ ہے ۔ یہ نظریہ کہ تمام اقوام کا انجام ایک ہی طرح ہوتا ہے اور یہ کہ ان کو اپنی بداعمالیوں کی سزا ملتی ہے ، قرآنی تعلیمات کا ایک ضروری حصہ ہے اور اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قرآن میں جگہ جگہ تاریخ سے مثالیں پیش کی گئی ہیں''۔[۲]

اس کے بعد اقبال قرآن سے حسبِ ذیل آیات پیش کرتے ہیں :

''ہم اس سے پہلے موسیٰ کو بھی اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیج چکے ہیں ۔ اسے ہم نے حکم دیا تھا کہ اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لا اور انھیں تاریخ الٰہی کے سبق آموز واقعات سنا کر نصیحت کی ۔ ان واقعات میں بڑی نشانیاں ہیں ہر اس شخص کے لیے جو صبر اور شکر کرنے والا ہو ۔'' (سورۃ ابراہیم ، آیت نمبر ۵)

''ہماری مخلوق میں ایک گروہ ایسا بھی ہے جو ٹھیک حق کے مطابق ہدایت اور حق کے مطابق انصاف کرتا ہے ۔ رہے وہ لوگ جنھوں نے ہماری آیات کو جھٹلا دیا ہے تو انھیں ہم بتدریج ایسے طریقے سے تباہی کی طرف لے جائیں گے کہ انھیں خبر تک نہ ہوگی ۔ میں ان کو ڈھیل دے رہا ہوں ، میری چال کا کوئی توڑ نہیں ۔'' (اعراف : آیت ۱۸۱—۱۸۳)

''تم سے پہلے بہت سے دور گزر چکے ہیں ۔ زمین میں چل پھر کر دیکھ لو کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہو جنھوں نے (اللہ کے احکام و ہدایات کو) جھٹلایا ۔'' (آل عمران : آیت ۱۳۷)

''اس وقت اگر تمھیں چوٹ لگی ہے تو اس سے پہلے ایسی ہی چوٹ تمھارے مخالف فریق کو بھی لگ چکی ہے ۔ یہ تو زمانہ کے نشیب و فراز ہیں جنھیں ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے رہتے ہیں ۔''

(آل عمران : آیت ۱۴۰)

''ہر قوم کے لیے مہلت کی ایک مدت مقرر ہے ، پھر جب کسی قوم کی مدت آن پوری ہوتی ہے تو ایک گھڑی بھر کی تاخیر و تقدیم بھی نہیں

۲۔ تشکیل جدید الٰہیات (انگریزی) شیخ محمد اشرف ، لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۱۳۸ ۔

ہوتی۔''[۳] (اعراف : آیت ۳۴)

ان آیتوں کو پیش کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ ''ان میں آخری آیت خاص طور پر ایک ایسے اصول کی نشاندہی کرتی ہے جس کے تحت انسانی معاشروں کا مطالعہ، علمی انداز میں کیا جانا چاہیے۔ لہذا یہ تصور کرنا کہ قرآن میں نظریہ تاریخ کی بنیاد موجود نہیں ایک بہت بڑی غلطی ہو گی۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون کے پورے مقدمہ تاریخ کی روح اس فیضان کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جو ابن خلدون نے قرآن سے حاصل کیا، حتٰی کہ اخلاق اور کردار کے بارے میں اس نے جس خیال کا اظہار کیا ہے اس میں بھی وہ قرآن کا کچھ کم مرہون منت نہیں۔ اس نے عربوں کے اخلاق اور کردار کا بحیثیت ایک قوم جو تجزیہ کیا ہے، وہ اس دعوے کی ایک مثال ہے۔''[۴]

پھر آگے چل کر اقبال کہتے ہیں :

''قرآن نے ہم کو تاریخی تنقید کا ایک اہم ترین اصول فراہم کیا ہے۔ چونکہ واقعات کو جو تاریخ کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں، صحت کے ساتھ قلمبند کرنا، تاریخ کو بحیثیت ایک علم جاننے کے لیے ایک ناگزیر شرط ہے اور واقعہ کی صحت کا دارومدار ان لوگوں پر ہوتا ہے جو واقعہ کے راوی ہوتے ہیں، اس لیے تاریخی تنقید کا پہلا اصول یہ ہے کہ راوی کے ذاتی کردار کو پرکھا جائے۔ قرآن کا حکم ہے :

''اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو۔'' (سورۃ حجرات : آیت ۶)

اس کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ ''جن لوگوں نے آنحضرت کی احادیث بیان کی ہیں انھوں نے اسی اصول پر عمل کیا اور اس کے نتیجے میں تاریخی تنقید کے ضابطے مرتب ہوئے۔''[۵]

سارٹن نے اپنی کتاب ''مقدمہ تاریخ سائنس'' میں اس بات کا اعتراف

۳- تشکیل جدید الٰہیات کے اس ایڈیشن میں جو میرے پیش نظر ہے، آیات کے آخری تین حوالوں کے نمبر صحیح نہیں ہیں۔ راقم الحروف نے قرآن کو دیکھ کر نمبر دیے ہیں۔

۴- خطبات (انگریزی)، ص ۱۲۹ -

۵- ایضاً، ص ۱۲۹ - ۱۳۰ -

کیا ہے کہ محدثین خصوصاً امام بخاری تاریخی تنقید کے مذکورہ بالا اصول کے بانی ہیں ۔ اس طرح اب اسلامی نظریہ تاریخ پر مظہرالدین صدیقی اور عبدالحمید صدیقی مرحوم نے مستقل کتابیں لکھ دی ہیں ۔ لیکن اقبال کی اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے ان خیالات کا اظہار اب سے چوّن سال پہلے کیا تھا ، جب اس انداز پر سوچنے والا شاید کوئی نہیں تھا ۔

اقبال تاریخ کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور اس کے مختلف اجزا اور ادوار کو ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں سمجھتے ۔ ان کے خیال میں انسانی تاریخ حق و باطل کی کشمش اور کار زار کفر و دیں سے عبارت ہے ۔ جب تک انسان دنیا میں موجود ہے یہ کشمش جاری رہے گی ۔

نہ ستیزہ گاہ جہاں نئی ، نہ حریف پنجہ فگن نئے
وہی فطرتِ اسد اللہی ، وہی مرحبی وہی عنتری[6]

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی ؐ سے شرارِ بو لہبی[7]
زمانہ ایک ، حیات ایک ، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصہ جدید و قدیم[8]

نثری تحریروں میں اس خیال اظہار اس طرح کیا ہے :

”کیا خدا کی بارگاہ سے اُمت مسلمہ کا نام رکھوانے کے بعد بھی یہ گنجائش باقی تھی کہ آپ ؐ کی ہیت اجتماعی کا کوئی حصہ عربی ، ایرانی ، افغانی ، انگریزی ، مصری یا ہندی قومیت میں جذب ہو سکتا ہے ۔ اُمت مسلمہ کے مقابل صرف ایک ہی ملت ہے اور وہ 'الکفر ملت واحدہ' کی ہے ۔[9]

کارل مارکس نے تاریخ کی جو مادی تعبیر کی ہے ، اقبال اس کے خلاف ہیں ۔ خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

”سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے ، مذہب کے مخالف ہیں اور ان کو افیون تصور کرتے ہیں ۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا ۔ میں مسلمان ہوں اور انشا اللہ مسلمان

۶- ”بانگ درا“ ، ص ۲۸۵ -
۷- ایضاً ، ص ۲۴۹ -
۸- ”ضرب کلیم“ ، ص ۲۶/۴۸۸ -
۹- مقالاتِ اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۳۲ -

ہوں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔"[10]

زوال پذیر قوم کی ذہنی کیفیت کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں :

"اقوام کے افکار کی تاریخ بتاتی ہے کہ جب کسی قوم کی زندگی میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے تو انحطاط ہی الزام کا ماخذ بن جاتا ہے اور اس قوم کے شعراء، فلاسفہ، اولیا، مدبرین اس سے متاثر ہو جاتے ہیں اور مبلغین کی ایک ایسی جماعت وجود میں آ جاتی ہے جس کا مقصد واحد یہ ہوتا ہے کہ منطق کی سحر آفرین قوتوں سے اس قوم کی زندگی کے ہر اس پہلو کی تعریف و تحسین کرے جو نہایت ذلیل و قبیح ہوتا ہے۔ یہ مبلغین غیر شعوری طور پر مایوسی کو امید کے درخشاں لباس میں چھپا دیتے ہیں، کردار کے روائتی اقتدار کی بیخ کنی کرتے ہیں اور اس طرح ان لوگوں کی روحانی قوت کو مٹا دیتے ہیں جو ان کا شکار ہو جاتے ہیں۔"[11]

اس تمہید کے بعد آئیے اب ہم دیکھیں کہ اقبال نے اپنے ان افکار کی روشنی میں تاریخ اسلام کے واقعات اور حوادث کو کس طرح دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال نے اپنے منظوم کلام میں جگہ جگہ اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جہاد کا مقصد اعلائے کلمۃ الحق ہے۔ دوسری قوموں کو غلام بنانا، مال و دولت حاصل کرنا جہاد کا مقصد نہیں ہے۔ مسلمانوں نے اپنے مثالی دور میں یہی کیا۔ اپنی مشہور نظم شکوہ کے ابتدائی بندوں میں اقبال کہتے ہیں کہ دنیا میں مسلمانوں سے پہلے بھی دوسری قومیں آباد تھیں، لیکن ان کی جنگیں ذاتی فخر و ناز، مال و دولت کے حصول، دوسری قوموں کو غلام بنانے اور مادی فائدے حاصل کرنے کے لیے ہوتی تھیں۔ رضائے الٰہی کسی قوم کا مقصد نہیں تھا، حق کے فروغ اور باطل کی

۱۰۔ "مکاتیب اقبال"، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اول، ص ۴۰۹۔

۱۱۔ "احمدیت اور اسلام"، ص ۳۰ [یہ کتابچہ ۱۹۵۲ء میں ادارہ طلوع اسلام، کراچی نے شائع کیا تھا اور اس میں قادیانیوں سے متعلق اقبال کے بیان اور اس سلسلے میں ہونے والی بحثوں سے متعلق اقبال کے مضمون، انٹرویو اور بیانات جمع کر دیے گئے ہیں۔ اقبال کے اصل انگریزی متن مجھے نہیں مل سکے اس لیے مضمون میں جو اقتباسات دیے گئے ہیں وہ اسی کتابچہ کے اردو ترجمہ پر مبنی ہیں۔]

سرکوبی کے لیے کسی قوم نے جد و جہد نہیں کی ۔ اللہ کے نام پر صرف مسلمانوں نے تلوار اٹھائی ۔ دنیا میں توحید کا نقش صرف مسلمانوں نے دلوں میں بٹھایا ۔ انھوں نے بندہ کو بندے کی غلامی سے آزاد کیا ، محتاج و غنی اور محمود و ایاز کی تفریق ختم کرکے مساوات قائم کی اور دنیا سے باطل کا ہر نقش مٹا کر حق کا بول بالا کیا ۔

اقبال عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے دور کو تاریخ اسلام کا مثالی دور سمجھتے تھے اور اپنے اشعار میں انھوں نے جگہ جگہ اس دور کو زندہ کرنے کی آرزو کی ہے ۔

ملوکیت :

اقبال ملوکیت کے نظام کو اسلامی تعلیمات کے خلاف سمجھتے تھے اور ان کے خیال میں بادشاہی کے اس نظام سے مسلمانوں کو بہت نقصان پہنچا اپنے ایک مضمون خلافت اسلامیہ میں جو انھوں نے ۱۹۰۸ء میں لندن کے جریدے سائیکوجیکل ریویو (Psychological Review) میں لکھا تھا کہتے ہیں :

"پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ و سلم نے عرب کی اس قدیم رسم (یعنی سردار قبیلے کے انتخاب کے طریقے کو) کو قائم رکھا ۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں . . . یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکر کا انتخاب . . . فوراً ہوا . . . . حضرت ابوبکر کے انتقال کے بعد حضرت عمرؓ . . . تمام قوم کے اتفاق رائے سے منتخب ہوئے . . . [حضرت عمرؓ نے] رحلت سے قبل اپنے جانشین کی نامزدگی کا اہم کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا ۔ ان سات میں آپ کے اپنے فرزند بھی شامل تھے . . . (لیکن حضرت عمرؓ نے ان کو خلافت کی امیدواری سے روک دیا تھا) . . . حضرت عمرؓ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی امیدواری سے مستثنی رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس الم نشرح حقیقت کا کہ اس زمانے تک عرب کے سیاسی دل و دماغ کو روایتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بعد اور مغائرت تھی ۔"[۱۲]

اقبال آگے چل کر کہتے ہیں کہ :

۱۲- "مقالات اقبال" ، ص ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۹ ۔

''ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فردِ واحد۔''۱۳

اقبال سے تشکیل جدید الٰہیات میں بھی اس خیال کا اظہار اس طرح کیا ہے:

''اسلام میں پروہتوں کے طبقے اور بادشاہت کا خاتمہ قرآن میں عقل اور تجربے پر مسلسل زور اور قدرت اور تاریخ کا انسانی علم کے ماخذ کی حیثیت سے مطالعہ کرنے پر اصرار ختم نبوت کے تصور کے مختلف پہلو ہیں۔''

ایک اور مضمون میں جو اقبال نے پنڈت جواہر لال نہرو کے مضمون کے جواب میں لکھا تھا کہتے ہیں:

''اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔ اس خلافت کی تنسیخ میں جو بنو امیہ کے زمانے میں عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی، اسلام کی روح اتاترک کے ذریعے کارفرما رہی۔''۱۴

''مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی اور اپنے مفاد کی حفاظت کے لیے وہ اپنے ملک کو بیچنے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے۔ سید جمال الدین افغانی کا مقصد خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو دنیائے اسلام کے ان حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے۔''۱۵

اسی طرح اقبال انگریزی ''خطبات'' میں لکھتے ہیں:

''بین الاقوامی تصور کی پیدائش جو اسلام کی تعلیمات کا خلاصہ ہے اُسے ابتدائی دور کی عرب شہنشاہیت نے پس منظر میں ڈال دیا بلکہ منظر سے ہٹا دیا۔'' [خطبات (انگریزی)، صفحہ ۱۵۸ - ۱۵۹]۔

خلافت کیوں ملوکیت میں تبدیل ہوئی، اپنے مضمون ''خلافتِ اسلامیہ'' میں اقبال نے اس کے دو بڑے سبب بتائے ہیں:

۱۳۔ ''مقالات اقبال''، مرتبہ سید عبد الواحد معینی، ص ۸۸۔

۱۴۔ ''احمدیت اور اسلام'' (ادارہ طلوع اسلام، کراچی ۱۹۵۲ء) ص ۲۸۔

۱۵۔ ایضاً، ص ۳۵۔

''اول ایرانیوں اور منگولوں[۱۶] کے افہام و اذہان فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے مستبعد اور ناآشنا تھے بلکہ اس کے مخالف اور اس سے متوحش تھے اور یہی دو سب سے بڑی قومیں ہیں جنھوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا ۔ ڈوزی لکھتا ہے کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ اور کمر بستہ رہے . . . .

دوسرا سبب میرے نزدیک یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی ، ان کی تمام قوت و ہمت تمام رحجان و میلان ملک و سلطنت کی توسیع کے لیے وقف تھا ۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جس کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے ۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جمہوریت قدرتاً شہنشاہیت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں ۔''[۱۷]

اقبال نے ان خیالات کو فارسی اور اردو کے منظوم کلام میں بھی پیش کیا ہے :

کرتی ہے ملوکیت آثار جنوں پیدا
اللہ کے نشتر ہیں تیمور ہو یا چنگیز ![۱۸]

زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے ! پرانی سیاست گری خوار ہے[۱۹]

''اسرار و رموز'' اور ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے اپنے خیالات زیادہ واضح انداز میں پیش کیے ہیں اور اسلام کو قاطع نسل سلاطین قرار دیا ہے :

۱۶- تعجب ہے کہ اقبال نے ایرانیوں کے ساتھ منگولوں اور ترکوں کو شامل کر دیا ۔ منگول اور ترک انتخاب کو اہمیت دیتے تھے ۔ خان کو ہمیشہ ایک مجلس عام میں منتخب کیا جاتا تھا جسے قور کہا جاتا تھا ۔ اسلام لانے کے بعد دہلی کے غلام بادشاہوں اور مصر کے مملوک سلاطین میں بھی انتخابی طریقہ موجود تھا ۔ در اصل ترکوں نے خود ایرانی اثر کے تحت بادشاہی نظام قبول کیا ۔

۱۷- ''مقالات اقبال'' ، ص ۱۱۰ - ۱۱۱ -

۱۸- ''بال جبریل'' ، ص ۴۳ -

۱۹- ایضاً ، ص ۱۶۷ -

در دعائے نصرت آمیں تیغ او قاطع نسل سلاطیں تیغ او[20]

واقعہ کربلا کو اقبال خلافت و ملوکیت کی کشمکش تصور کرتے ہیں اور مثنوی "اسرار و رموز" میں حضرت حسینؓ کی شہادت کو استبداد کے خلاف جد و جہد قرار دیتے ہیں اور فرعون و یزید کو باطل قوتوں کے نمائندے اور موسیٰ اور حسین کو حق کے نمائندے بیان کرتے ہیں :

موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید این دو قوت از حیات آید پدید
خاست آں سر جلوۂ خیر الامم چوں سحاب قبلہ باراں در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد موج خونِ او چمن ایجاد کرد[21]

پھر اقبال اس بات پر افسوس کرتے ہیں کہ اگرچہ مسلمانوں نے نظام ملوکیت کو ختم کیا لیکن پھر خود ہی اس کو اختیار بھی کر لیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آزادی و حریت کا خاتمہ ہو گیا :

خود طلسم قیصر و کسریٰ شکست خود سر تخت ملوکیت نشست !
تا نہال سلطنت قوت گرفت دین او نقش از ملوکیت گرفت

از ملوکیت نگہ گردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر ![22]

با سیہ فاماں ید بیضا کہ داد ؟ مژدۂ لا قیصر و کسریٰ کہ داد ؟[23]
رایتِ حق از ملوکیت نگوں قریہ ہا از دخلِ شاں خوار و زبوں[24]

---

* اسی مفہوم کو اردو میں اس طرح بیان کیا ہے :

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک
(ضربِ کلیم ، ص ۲۹)

۲۰- "اسرار و رموز" ، ص ۲۰ -
۲۱- ایضاً ، ص ۱۲۷ -
۲۲- "جاوید نامہ" ، ص ۸۷ -
۲۳- ایضاً ، ص ۸۹ -
۲۴- ایضاً ، ص ۹۰ -

چون خلافت رشتہ از قرآن گسیخت　　حریت را زہر اندر کام ریخت۲۵

اقبال حصولِ حکومت اور اقتدار کو اسلام کے مقاصد میں سے ایک مقصد سمجھتے تھے اور ان کی رائے تھی کہ اسلام نے دنیا کے پرانے نظام کو ختم کرکے ایک نیا نظام دیا :

در شبستانِ حرا خلوت گزید　　قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شبہا چشمِ او محروم نوم　　تا بہ تخت خسروی خوابید قوم
در دعائے نصرت آمیں تیغِ او　　قاطع نسل سلاطیں تیغِ او
در جہان آئینِ نو آغاز کرد　　مسند اقوام پیشیں در نورد۲۶

وہ نبوت ہے مسلماں کے لئے برگ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام۲۷

عالم انسانی کی وحدت :

اقبال اخوت انسانی کے فروغ کو مسلمانوں کے عظیم ترین کارناموں میں سے ایک سمجھتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں کہ :

''بنی نوع انسان کی وحدت کو سب سے پہلے اسلام نے ایک واضح شکل میں پیش کیا ۔ زمان کے تصرر میں ابنِ خلدون برگسان کا پیش رو تھا ۔ اس نے قرآن کی سپرٹ کو یونانی افکار پر غالب کر دیا ۔''۲۸

''انسانی برادری قائم کرنے کے سلسلے میں اسلام نے جو اہم ترین کارنامے ایک ہزار سال میں انجام دے ، وہ مسیحیت اور بدھ مت نے دو ہزار سال میں بھی انجام نہیں دیے ۔ یہ بات ایک معجزے سے کم نہیں کہ ایک ہندی مسلمان ، نسل اور زبان کے اختلاف کے باوجود مراکش پہنچ کر اجنبیت محسوس نہیں کرتا ۔''۲۹

۲۵- ''اسرار رموز'' ، ص ۱۲۷ ۔
۲۶- ایضاً ، ص ۲۰ ۔
۲۷- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۵۶ ۔
۲۸- تشکیل جدید الٰہیات (انگریزی) ، ص ۱۴۲ ۔
۲۹- ''احمدیت اور اسلام'' (شائع کردہ ، ادارہ طلوع اسلام ، کراچی ، ص ۳۰ ۔

اقبال چونکہ ایک عالمی انسانی برادری کو وجود میں لانے کے حامی تھے ، اس لیے وہ نسل پرستی ، قوم پرستی اور وطن پرستی کے شدید مخالف تھے ، کیونکہ اس قسم کی مصیبتیں انسانی وحدت میں انتشار اور افتراق کا باعث ہوتی ہیں ۔ اقبال وطن پرستی اور قوم پرستی کو ایک طرح کی بت پرستی تصور کرتے تھے اور وطن پرستی کے پیرہن کو انھوں نے اپنی ایک نظم میں مذہب کے کفن سے تشبیہہ دی ہے ۔ وہ اس شیطانی نظریہ کے خلاف جہاد کرنا ایک دینی فریضہ تصور کرتے تھے :

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدر کرار رض بھی ہے ۳۰

اشعار میں اقبال نے اس موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے جس سے عام طور پر سب واقف ہیں ، اس لیے ہم یہاں ان کی نثر سے چند مثالیں پیش کریں گے ۔ اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں :

"تاریخ ادیان اس بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا ، جیسے مصریوں ، یونانیوں اور ہندیوں کا بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا ۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے ، جس سے بد بخت پیدا یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقائد کا نام ہے ، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن اسٹیٹ ہے ۔ یہ اسلام ہی تھا ، جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد اور منظم کرنا ہے ۔"۳۱

"قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آرہے ہیں ۔ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا ۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی

۳۰۔ "بال جبریل" ، ص ۹۳ ۔

۳۱۔ "مقالات اقبال" ، مرتبہ ، عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ ۔

کرنے کو تیار رہتا ہے ۔ مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ، ہیت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے ، اس لیے جب وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے ۔"۳۲

یکم جنوری ۱۹۳۵ء کو اقبال کا ایک پیغام سالِ نو کے موقع پر آل انڈیا ریڈیو ، لاہور سے نشر ہوا تھا ۔ اس میں اقبال کہتے ہیں :

"وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو نسل و اوطان و رنگ سے بالاتر ہے ۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت ، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا ، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے 'الخلق عیال اللہ' کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا ، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیازات کو نہ مٹایا جائے گا ، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے اور اخوت ، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے ۔"۳۳

رواداری اور رسم غلامی :

اقبال مذہبی رواداری اور رسمِ غلامی کی اصلاح کو تاریخ اسلام کا ایک اہم کارنامہ قرار دیتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

"حیات اسلامی کے گزشتہ تیرہ سو سال میں اسلامی ممالک Inquisa-tion سے بالکل نا آشنا رہے ۔ قرآن واضح طور پر ایسے ادارے کی مخالفت کرتا ہے ۔ دوسروں کی کمزوریوں کی تلاش نہ کرو اور بھائیوں کی چغلی نہ کھاؤ ۔ پنڈت جی کو (پنڈت جواہر لال نہرو مراد ہیں) تاریخِ اسلام کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا کہ یہودی اور عیسائی اپنے وطن کے مذہبی تشدد سے تنگ آ کر اسلامی ممالک میں پناہ لیتے تھے ۔"۳۴

رسم غلامی کے خاتمے کا اعزاز و شرف یقیناً مغرب کو جاتا ہے لیکن غلاموں کو قانونی حقوق دینا ، ان کو اپنی برادری اور خاندان کا ایک

۳۲- "مقالاتِ اقبال" ، مرتبہ ، عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ -

۳۳- "روح اقبال" ، ڈاکٹر یوسف حسین خاں : لاہور ۱۹۷۷ ، ص ۳۰۰ -

۳۴- "احمدیت اور اسلام" ، ص ۲۱ -

حصہ سمجھنا اور ان کے ساتھ مساوی سلوک کرنا وہ کارنامے ہیں جن کا اعزاز اسلام اور مسلمانوں کو جاتا ہے ۔ دراصل غلامی کی تاریخ میں اسلامی تاریخ ایک عبوری دور کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اقبال غلاموں سے متعلق مسلمانوں کے طرزِ عمل کو تاریخِ اسلام کا ایک عظیم کارنامہ سمجھتے تھے ۔ اپنے ایک مضمون قومی زندگی میں لکھتے ہیں :

''سب سے پہلے نبیؐ عرب نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی ، جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے ۔ ایسا کرنا گویا نوع انسان کے ایک کثیر حصے کو اس آزاد مقابلے کے میدان میں واپس لے آنا تھا جس کے اثر سے تمدن و تہذیب کی اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور جو دنیا کی تمام تہذیب اور شائستگی کی بیخ و بنیاد ہے ۔ حکیمِ عرب کی اس مبارک تعلیم کا نتیجہ کیا ہوا ؟ مسلمانوں میں غلام بادشاہ ہوئے ، غلام وزیر ہوئے ، غلاموں کو اعلیٰ تعلیم دی گئی ، غلاموں میں فلسفی اور ادیب پیدا ہوئے ۔ غرضیکہ اس قبح امتیاز کے مٹ جانے سے ہر غلام ایک اعلیٰ خاندان کے آدمی کے ساتھ عقلی مقابلہ کر سکتا تھا اور اس مقابلے میں کامیاب ہو کر سلطنت کے اعلیٰ ترین مناصب پر پہنچ سکتا تھا ۔ اس تعلیم کا سب سے اعلیٰ نمونہ جناب فاروق نے پیش کیا جبکہ وہ بیت المقدس کی فتح کے لیے جا رہے تھے ۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے دنیا کی کسی قوم کی تاریخ ایسی مثال پیش نہیں کر سکتی ۔''[۳۵]

مسلمانوں کی علمی تحقیقات اور یورپ پر اس کے اثرات :

یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں مسلمان حکماء اور مفکرین کی تحقیقات اور تحریروں کا جو حصہ ہے اس پر اقبال نے خاصی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ۔ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس منعقدہ دہلی (۱۹۱۱ء) میں تقریر کرتے ہوئے ، اقبال نے کہا :

''اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے ۔ پندرہویں صدی عیسوی میں جب سے یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا ۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالک یورپ کے طلبہ آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم و فنون کی اشاعت کرتے تھے ۔ کسی یورپین کا یہ کہنا

۳۵۔ ''مقالاتِ اقبال'' ، مرتبہ : عبدالواحد معینی ، ص ۴۵ - ۴۶ ۔

کہ اسلام اور علوم یک جا نہیں ہو سکتے سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علوم اسلام اور تاریخ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود کوئی شخص کیوں کر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ۔ بیکن[۳۶] ، ڈیکارٹ[۳۷] اور مل[۳۸] یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں ، جن کے فلسفے کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے ، لیکن حالت یہ ہے کہ ڈی کارٹ کا میتھڈ (اصول) امام غزالی[۳۹] کی احیاء العلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریز مورخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈی کارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ ، سرقہ کا مرتکب ہوا ہے ۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا ۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکل اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہ وہی اعتراض امام فخرالدین[۴۰] رازی نے بھی کیا تھا اور مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا[۴۱] کی مشہور کتاب شفاء میں موجود ہیں ۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں ۔ بلکہ میرا دعوئی ہے کہ نہ صرف علوم جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں جن پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو''[۴۲] ۔

اقبال نے اپنی بعض تحریروں میں خصوصاً خطبات میں مسلمانوں کے سائنسی نظریوں سے بھی بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ کئی نظریات ایسے

۳۶- Francis Bacon (۱۵۶۱ء تا ۱۶۲۶ء) انگریز فلسفی اور مصنف Advacement of Learning اور دوسری کتابوں کا مصنف ۔

۳۷- Descartes (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) فرانسیسی فلسفی اور ریاضی دان Descours de la Methode کا مصنف ۔

۳۸- John Sturat Mill (۱۷۷۳ء تا ۱۸۳۶ء) انگریز فلسفی اور ماہر معاشیات ۔ حریت (لبرٹی) اور محکومیت نسواں کا مصنف ۔

۳۹- امام غزالی (۱۰۵۹ تا ۱۱۱۱) ۔

۴۰- فخرالدین رازی (۱۱۴۹ء تا ۱۲۰۹ء) ۔

۴۱- بو علی سینا (۳۷۰ھ تا ۴۲۸ھ) ۔

۴۲- ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد معینی صفحہ ۲۳۹ - ۲۴۰ (لاہور ۱۹۶۳ء) ۔

ہیں جن کی اولیت کا سہرا یورپ کے سر باندھا جاتا ہے حالانکہ ان کو سب سے پہلے مسلمانوں نے پیش کیا ۔

نظریہ ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے وہ خطبات میں کہتے ہیں :

''یہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) تھا جس نے حیوانی زندگی میں ہونے والی ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو ماحول اور نقل مکانی کی وجہ سے ان میں ہوتی ہیں ۔ اخوان الصفا[۴۳] نے جاحظ کے نظریات کو اور زیادہ واضح کیا ۔ ابن مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ) پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے انسان کے آغاز کا ایک واضح تصور پیش کیا جو کئی لحاظ سے قطعی جدید نظریہ ہے ۔ رومی[۴۴] کے خیال میں بقا کا مسئلہ ایک حیاتیاتی ارتقا کا مسئلہ ہے اور ایسا مسئلہ نہیں ہے جسے محض مابعدالطبیعی دلائل سے طے کیا جائے جیسا کہ بعض مسلمان فلسفیوں کا خیال تھا ۔ رومی کا یہ نظریہ فطری ہے اور قرآن کی اسپرٹ سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے''[۴۵] ۔

ارسطو کی منطق کی تردید کے سلسلے میں مسلمان مفکروں نے جو تنقیدی کام کیا ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

''میرے خیال میں نظام (Nazzam)[۴۶] پہلا مفکر ہے جس نے شعبہ کے اصول کو تمام علوم کا سرچشمہ بتایا ۔ غزالی نے بعد میں احیاء العلوم میں اس کی مزید وضاحت کی اور اس طرح ڈیکارٹ کے منہاج (Method) کے لیے راہ ہموار کی ۔ لیکن غزالی بحیثیت مجموعی ارسطو کی منطق کے پیرو ہے ۔ انہوں نے قسطاس میں قرآن کے بعض دلائل کو ارسطو کے قیاس کی ایک خاص صورت کی شکل میں پیش کیے جسے (Figures) کہا جاتا ہے ، لیکن وہ اس سلسلے میں قرآن کی سورۂ شعرا کو فراموش کر گئے جس میں اس دعوے کو کہ رسولوں کے انکار کا نتیجہ سزا کی شکل میں برآمد ہوتا ہے ، تاریخی مثالوں کو پیش کرنے سیدھے سادے اصول کے

۴۳۔ اخوان الصفا ، اسماعیلی فلسفیوں کی چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی مسیحی) میں ایک جماعت تھی جس نے رسائل اخوان الصفا مرتب کیے ۔

۴۴۔ جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء تا ۱۲۷۳) ۔

۴۵۔ خطبات (انگریزی) صفحہ ۱۲۱ ۔

۴۶۔ نظام متوفی ۸۳۵ء ، تیسری صدی ہجری کا ایک معتزلی ماہر علم کلام ۔

تحت ثابت کیا گیا ہے ۔ لیکن یہ اشراق فلسفی اور ابن تیمیہ تھے جنھوں نے یونانی منطق کی ایک ضابطہ کے تحت تردید کی ۔ ابوبکر رازی شاید پہلے شخص ہیں جنھوں نے ارسطو کی پہلی قیاس شکل (First Figure) پر تنقید کی اور ہمارے زمانے میں ان کے اعتراض کو اصلاح شدہ شکل میں جان اسٹوارٹ مل نے پیش کیا اور استخراجی طریقہ اختیار کیا ۔ ابن حزم نے اپنی کتاب حدود المنطق میں حسّی ادراک (Sense-Perception) کو علم کا ایک ماخذ بتایا جاتا ہے اور ابن تیمیہ نے ردالمنطق میں لکھا ہے کہ استقراء (Induction) ، یعنی جزوی مثالوں سے کلی نتیجہ اخذ کرنا ، قابل اعتماد استدلال کا واحد طریقہ ہے ۔ اس طرح مشاہدے اور تجربے کا طریقہ وجود میں آیا ۔ یہ محض نظریہ نہیں تھا ۔ البیرونی کی دریافت جسے ہم (Reaction Time) کہتے ہیں اور کندی کی دریافت کہ احساس کی شدت فعل محرک (Stimulos) کی نسبت سے ہوتی ہے ، علم نفسیات میں اس نظریہ سے کام لینے کی مثالیں ہیں ۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ تجرباتی طریقہ (Experimental Method) یورپ کی ایجاد ہے ۔ ڈورنگ (Duhring) نے لکھا ہے کہ سائنس سے متعلق راجر بیکن کے نظریات اپنے ہم نام شخص[۴۷] سے زیادہ واضح اور صحیح ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ راجر بیکن نے یہ سائنسی تعلیم کہاں حاصل کی ؟ اسپین کے اسلامی تعلیمی اداروں میں ۔ فی الحقیقت اس کی (Opusmajus) کا پانچواں حصہ جو تناظر (Perspective) پر ہے ابن ہیثم[۴۸] کی کتاب المناظر (Optics) کی نقل ہے ویسے بھی اس کی کتاب میں بحیثیت مجموعی ابن حزم کے اثرات کی کمی نظر نہیں آتی ۔ یورپ نے اپنے سائنسی طریقے کے اسلامی ماخذ کو تسلیم کرنے میں کسی قدر سست روی سے کام لیا ہے ۔ لیکن حقیقت کو بالآخر پوری طرح تسلیم کر لیا گیا ۔[۴۹]

اس کے بعد اقبال نے بریفالٹ[۵۰] (Briffault) کی مشہور کتاب ''تعمیر انسانیت'' (Making of Humanity) سے پورے ایک صفحہ کے اقتباسات دئے جن میں مصنف نے عربوں کے سائنسی کارناموں اور ان کی یورپ تک منتقلی کا ذکر کیا ہے ۔

اس باب میں اقبال نے آگے چل کر ارتقا اور زمان و مکان سے متعلق

۴۷- ہم نام سے شخص مراد فرانسس بیکن ہے ۔

۴۸- ابن ہیثم (۹٦۵ء تا ۱۰۳۹ء) ۔

۴۹- خطبات (انگریزی) ص ۱۲۹ - ۱۳۰ ۔

۵۰- Briffault (۱۸۷٦ء تا ۱۹۴۸ء) انگریز سرجن اور ناول نگار ۔

اشعری ، طوسی[۵۱] ، البیرونی ، ابن مسکویہ[۵۲] عراقی اور خواجہ محمد پارسا کے نظریات سے بحث کی اور بتایا کہ یہ نظریات اپنے زمانے کے لحاظ سے نئے نظریات تھے ۔

مذہبی تاریخ :

فکری تاریخ کی طرح اقبال نے مذہبی تاریخ کا بھی مطالعہ کیا تھا جس کے نتیجے میں وہ بعض دلچسپ نتائج تک پہنچے مثلاً ختم نبوت کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''انسانیت کی تمدنی تاریخ میں غالباً ختم نبوت کا تخیل سب سے انوکھا ہے ۔ اس کا صحیح اندازہ مغربی اور وسطی ایشیا کے موبدانہ تمدن کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے ۔ موبدانہ تمدن میں زرتشتی ، یہودی ، نصرانی اور صابی ، تمام مذاہب شامل ہیں ۔ ان تمام مذاہب میں نبوت کے اجرا کا تخیل نہایت لازم تھا ۔ چنانچہ ان پر مستقل انتظار کی کیفیت رہتی تھی ۔ موبدانہ رویہ کا نتیجہ یہ تھا کہ پرانی جماعتیں ختم ہوتیں اور ان کی جگہ مذہبی عیار نئی جماعتیں لا کھڑی کرتے ۔ اسلام کی جدید دنیا میں جاہل اور جوشیلے ملانے پریس کا فائدہ اٹھاتے ہوئے قبل از اسلام کے نظریات کو بیسویں صدی میں رائج کرنا چاہا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ اسلام جو تمام جماعتوں کو ایک رسی میں پرونے کا دعویٰ رکھتا ہے ، ایسی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں رکھ سکتا جو اس کی موجودہ وحدت کے لیے خطرہ ہو اور مستقبل میں انسانی سوسائٹی کے لیے مزید افتراق کا باعث بنے''[۵۳] ۔

''اسلامی ایران میں موبدانہ اثر کے ماتحت ملحدانہ تحریکیں اٹھیں اور انھوں نے بروز ، حلول ، ظل وغیرہ کی اصطلاحات وضع کیں تاکہ تناسخ کے تصور کو چھپا سکیں ۔ ان اصطلاحات کا وضع کرنا اس لیے لازم تھا کہ وہ مسلم کے قلوب کو ناگوار نہ گزریں''[۵۴] ۔

آگے چل کر اقبال لکھتے ہیں کہ :

۵۱- نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ء تا ۱۲۷۴ء) ۔

۵۲- ابن مسکویہ متوفی ۴۲۱ھ ۔

۵۳- ''احمدیت اور اسلام'' ص ۴ ۔

۵۴- ایضاً ص ۵

''اسلام کی ظاہری اور باطنی تاریخ میں ایرانی عنصر کو بہت زیادہ دخل حاصل ہے۔ یہ ایرانی اثر اس قدر غالب رہا کہ اسپنگلر[۵۵] نے اسلام پر موبدانہ رنگ دیکھ کر اسلام کو بھی ایک موبد مذہب سمجھ لیا تھا۔ میں[۵۶] نے ''تشکیل نو'' میں کوشش کی ہے کہ اسلام پر سے اس موبدانہ خول کو دور کر دوں''۔

اقبال کے خیال میں ''مسیح موعود'' کی اصطلاح بھی اسلامی نہیں بلکہ اجنبی ہے اور اس کا آغاز بھی اسی موبدانہ تصور میں ملتا ہے۔ یہ اصطلاح ہمیں اسلام کے دور اول کے تاریخی اور مذہبی ادب میں نہیں ملتی۔ اس حیرت انگیز واقعہ کو پروفیسر ونسنک (Wensinck) نے اپنی کتاب موسومہ ''احادیث میں ربط'' میں نمایاں کیا ہے۔ یہ کتاب احادیث کے گیارہ مجموعوں اور اسلام کے تین اولین تاریخی شواہد پر حاوی ہے۔ یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اسلاف نے اس اصطلاح کو کیوں استعمال نہیں کیا؟ یہ اصطلاح انھیں غالباً اس لیے ناگوار تھی کہ اس سے تاریخی عمل کا غلط نظریہ قائم ہوتا تھا۔ خالی ذہن وقت کو مدور حرکت تصور کرتا تھا۔ صحیح تاریخی عمل کو بحیثیت ایک تخلیقی حرکت کے ظاہر کرنے کی سعادت عظیم مسلمان مفکر اور مورخ ابن خلدون کے حصہ میں تھی''[۵۷]۔

تاریخ اسلام پر عجمی اثرات:

تاریخ اسلام پر غیر عرب مسلمان اقوام نے خصوصاً ایرانیوں نے جو اثرات ڈالے ہیں اقبال نے ان کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور اس موضوع پر انھوں نے اپنی تحریروں میں فکر انگیز بحث کی ہے۔ اقبال نے ۱۹۱۰ء میں علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں ایک تقریر کی تھی جس کا عنوان تھا:

'The Muslim Community'

اس تقریر کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے عنوان کے تحت کیا تھا۔ یہ ترجمہ علامہ کے مقالات کے مجموعہ میں شامل کر لیا گیا ہے۔ اس تقریر میں اقبال نے تاریخ اسلام کے مختلف

۵۵- Oswald Spengler (۱۸۸۰ء تا ۱۹۳۶ء) جرمن مورخ اور فلسفہ تاریخ کا ماہر۔

۵۶- ''احمدیت اور اسلام'' ص ۱۲۔

۵۷- ایضاً ص ۵۔

پہلوؤں پر فکر انگیز انداز میں اظہار خیال کیا ہے ۔ عجمی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

''اس میں شک نہیں کہ قوم عرب نے جس کے بطن سے اسلام پیدا ہوا اس کی پولیٹکل نشو و نما میں بہت بڑا حصہ لیا ، لیکن اسلامی علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے انمول موتیوں کو رولنے کا کام (اور یہ وہ کام ہے جو نفس ناطقۂ انسانی کی اعلیٰ زندگی کے کارناموں سے متعلق ہے) زیادہ تر غیر عرب اقوام ہی نے انجام دیا ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کا ظہور قوم عرب کی زندگی کی تاریخ میں یزداں طلبی کی ایک آنی و عارضی جھلک ہونے کے لحاظ سے گویا برق کی چشمک تھی یا شرار کا تبسم ۔ لیکن اسلام کی دماغی توانائیوں کا جولانگہ عرب نہ تھا بلکہ عجم تھا ۔

اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ تاریخ اسلام کا سب سے اہم واقعہ کون سا ہے تو میں بلا تامل اس کا یہ جواب دوں گا کہ فتح ایران ۔ معرکہ نہاوند نے عربوں کو نہ صرف ایک دلفریب سر زمین کا مالک بنا دیا بلکہ ایک قدیم قوم پر مسلط کر دیا جو سامی آریہ مسالے سے ایک نئے تمدن کا محل تعمیر کرنے کی قابلیت رکھتی تھی ۔ ہمارا اسلامی تمدن سامی فکر اور آریہ تخیل کے اختلاط کا ماحصل ہے ۔ جب ہم اس کے خصائل و شمائل پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نزاکت اور دلربائی اسے اپنی آریہ ماں کے بطن سے اور اس کا وقار و متانت اسے اپنے سامی باپ کے صلب سے ترکہ میں ملا ہے ۔ فتح ایران کی بدولت مسلمانوں کو وہی گراں مایہ متاع ہاتھ آئی جو تسخیر یونان کے باعث اہل روما کے حصہ میں آئی تھی ۔ اگر ایران نہ ہوتا تو ہمارے تمدن کی تصویر بالکل یک رخی ہوتی''۵۸ ۔

تمدن کے علاوہ اقبال کو فلسفۂ تصوف اور فارسی شاعری اور ادب میں بھی عجمی خیالات کا عکس نظر آتا ہے ، جس نے نہ صرف ایرانیوں کو بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کو بھی متاثر کیا ہے حتیٰ کہ ان کا ادبی نصب العین بھی بدل کر عجمی ہو گیا ۔ ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

''ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں

۵۸۔ ''مقالات اقبال'' مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، لاہور ۱۹۶۳ء ۔

ہیں ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں"۵۹ ۔

یونانی فلسفے نے مسلمانوں کی فکر پر جو اثر ڈالا اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ :

"یونانی فلسفے نے جہاں مسلمان مفکرین کی نظر میں وسعت پیدا کی وہاں اس نے بحیثیت مجموعی قرآن سے متعلق ان کی نظر (Vision) کو دھندلا کر دیا"۶۰ ۔

"اسلامی تاریخ کے ہر مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا ہوگا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارہ کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے ۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے زیادہ تر یونانی نظر آ رہے ہیں"۶۱ ۔

فنون لطیفہ کے بارے میں اقبال کا خیال تھا کہ ابھی تک اسلامی فنون لطیفہ پیدا نہیں ہوئے ۶۲ ۔

"اسلامی موسیقی کا کوئی وجود نہیں ۔ اس وقت تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا مقامی فن موسیقی رائج ہے ۔ مسلمان جہاں جہاں پہنچے وہیں کی موسیقی انھوں نے قبول کر لی اور کوئی اسلامی موسیقی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ فن تعمیر کے سوا فنون لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آئی"۶۳ ۔

"ضرب کلیم" میں اقبال نے اپنے اس خیال کو اس طرح ظاہر کیا ہے :

جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود۶۴

آرٹ کے مضر اثرات کے بارے میں لکھتے ہیں :

۵۹- "مکاتیب اقبال" حصہ اول ص ۲۳ ۔
۶۰- "خطبات" (انگریزی) ص ۳ ۔
۶۱- "مقالات اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۱۳۳ ۔
۶۲- مرقع چغتائی میں اقبال کا پیش لفظ ۔
۶۳- "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ، ص ۸۷ (بحوالہ ملفوظات ، ص ۱۲۵) ۔
۶۴- "ضرب کلیم" ، ص ۱۲۵ ۔

"بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کے لیے مردہ بنا دیتا ہے۔ چنانچہ ہندو قوم کی تباہی میں اس کے فن موسیقی کا بہت حصہ رہا ہے"۶۵۔

فن تعمیر میں اسلامی اثرات کے بارے میں اقبال نے مختلف مقامات پر بڑے دلچسپ انداز میں اظہار خیال کیا ہے۔ مثلاً ۱۹۳۱ء میں جب وہ گول میز کانفرنس سے واپسی پر اٹلی گئے اور وہاں روما کے آثار قدیمہ کو دیکھا تو کہا :

"مسلمانوں کے طرز تعمیر کو دیکھیے ، اس کے اندر اسلامی روح کا ظہور سب سے بہتر صورت میں ہوا ، اس لیے عمارتیں زیادہ عرصے تک قائم رہیں اور قوم کی روح عمل ، انداز اور اسلوب فکر کی زیادہ مدت تک آئینہ داری کر سکتی ہیں"۶۶۔

"بال جبریل" میں انھوں نے اپنے اثرات کا اظہار اس طرح کیا :

سوادِ رومۃ الکبریٰ میں دلّی یاد آتی ہے
وہی عبرت وہی عظمت وہی شان دلآویزی

کولوسیم (Colosseum) کی تماشاگاہ اور رومۃ الکبریٰ کی بڑی اہم تاریخی یادگار ہے۔ جب اس کے بارے میں اقبال کو بتایا گیا کہ یہاں پچاس ہزار افراد کے بیٹھنے کا انتظام تھا تو اقبال نے کہا :

"دیکھو ، ایک طرف قدیم رومی سلاطین تھے جنھوں نے ایک عظیم الشان عمارت اس غرض سے بنائی کہ پچاس ہزار انسان اس میں بیٹھ کر انسانوں اور درندوں کی لڑائی کا تماشا دیکھیں۔ دوسری طرف ہمارے لاہور کی شاہی مسجد اس غرض سے تعمیر کی گئی تھی کہ ایک لاکھ بندگان خدا جمع ہو کر مساوات ، اخوت اور محبت کے سچے اور مخلصانہ جذبات کا مظاہرہ کریں۔ اسی ایک مثال کو سامنے رکھ کر اندازہ کریں کہ اسلام کیسی برکات و حسنات کا سرچشمہ ہے"۶۷۔

تصوف :

اقبال نے تصوف اور اس کی تاریخ کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا اور

۶۵- "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ، ص ۸۷ - ۸۸ (بحوالہ ملفوظات)۔
۶۶- "سفر نامہ اقبال" : محمد حمزہ فاروقی ، ص ۱۱۸ ۔
۶۷- ایضاً۔

اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اسلامی تصوف پر ایسے عجمی اثرات کی کثرت ہے جن کا اسلام سے دور کا بھی تعلق نہیں ۔ خواجہ حسن نظامی کے ایک مضمون کے جواب میں اقبال لکھتے ہیں :

''عجمی تصوف (عجمی اس واسطے کہ اس کی تدوین کرنے والے بیشتر عجمی تھے) جزو اسلام نہیں ۔ یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں سے قوت عمل مفقود ہو گئی ہے ۔ تصوف کا تو لفظ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود نہ تھا ۔ ۱۵۰ھ میں یہ لفظ پہلے پہل استعمال ہوا اور رفتہ رفتہ تصوف کے عجمی حامیوں نے ایک ایسا اخلاق اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیا جو آخرکار مسلمانوں کی بربادی کا باعث ہوا یا کم از کم اور بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی تھا ۔ علمائے اسلام نے ابتدا ہی سے اس کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق تو علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے ۔

رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوتی ہے ۔ اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہمیشہ موجود رہتی ہیں ۔ جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ابن تیمیہ ، ابن جوزی ، زمخشری اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی ، حضرت عالمگیر غازی ، شاہ ولی اللہ دہلوی اور شاہ اسماعیل شہید دہلوی نے یہی کام کیا ہے''[۶۸] ۔

ایک اور جگہ اقبال کہتے ہیں :

''قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا ، بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کے نہیں تھی''[۶۹] ۔

محمد نیاز الدین خاں کے نام ایک خط میں اقبال ، تصوف پر نو افلاطونی فلسفے کا اثر بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :

''افلاطونیت جدید ، فلسفۂ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے ، جس کو اس کے پیرو پلوٹینس (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا ۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے

۶۸- ''مقالات اقبال''، ص ۱۷۷ - ۱۷۸ -

۶۹- ایضاً ، ص ۱۹۵ -

ذریعے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا جزو بن گیا ۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں ۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بیہودگی پر تعمیر کی گئی ہے ۔''[۷۰]

مولانا اسلم جیراجپوری کے نام اقبال ایک خط میں منصور حلاج[۷۱] کے عقائد کے بارے میں لکھتے ہیں :

''منصور حلاج کا رسالہ 'الطواسین' ، جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہو گیا ہے ۔ مولف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں ، آپ کی نظر سے گزرا ہوگا ۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے ۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے ۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیہ تقریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے ، معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے ۔[۷۲]

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابل قدر ہے ، کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز

۷۰۔ مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان ، ص ۱ - ۲ ۔

۷۱۔ حسین بن منصور حلاج (۸۵۸ء تا ۹۲۲ء) مشہور ایرانی صوفی جنھوں نے انا الحق کا نعرہ لگایا تھا اور جس پر ان کو سزائے موت دی گئی ۔ ابن ندیم نے الفہرست میں ان کی ۴۷ کتابوں کے نام دیے ہیں ۔ منصور کے بارے میں اقبال کا یہ شعر مشہور ہے :

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

(بانگ درا ، ص ۱۰۵)

لیکن یہ شعر ۱۹۰۵ء سے پہلے کا ہے جبکہ مذکورہ بالا خط ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء کا لکھا ہوا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مزید تحقیق اور مطالعہ کے بعد جب وہ منصور کے اصل باطنی عقائد سے واقف ہو گئے تو اس سے عقیدت ختم ہو گئی ۔

۷۲۔ مکاتیب اقبال حصہ اول ، ص ۵۴ - ۵۵ ۔

کی حالت طاری ہوتی ہے ۔ فلسفے کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآن کے مخالف ۔ اس فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکال عینی کی طرف کر دی اور ان کا نصب العین محض عینی اشکال کا مشاہدہ بن گیا ۔ حالانکہ اسلامی نقطۂ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض ازدیاد یقین و استقامت ہے ، اخلاق اور عملی اعتبار سے متصوفین اسلامیہ کی حکایات و معقولات کا مطالعہ نہایت مفید ہے ، لیکن دین کی اصل حقیقت ائمہ اور علماء کی کتابیں پڑھنے سے کھلتی ہے ۔[۷۳]

''خواجہ نقشبند[۷۴] اور مجدد سرہند[۷۵] کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے ۔ یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں خود بیعت رکھتا ہوں ۔ حالانکہ محی الدین[۷۶] کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا ۔''[۷۷]

''تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبہ سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا ۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا ۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے ، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے ۔''[۷۸]

''حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے ۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت

۷۳۔ مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خاں ، ص ۲ ۔

۷۴۔ خواجہ محمد نقشبند (۱۳۱۷ء تا ۱۳۸۹ء) ۔

۷۵۔ مجدد الف ثانی (۱۵۶۴ء تا ۱۶۲۴ء) ۔

۷۶۔ مراد شیخ عبد القادر جیلانی (۱۰۷۸ء تا ۱۱۶۶ء) سے ہے جن کا نام محی الدین ابو محمد بھی بیان کیا گیا ہے ۔

۷۷۔ ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' ، قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی ، ص ۱۱۵ ۔

۷۸۔ ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۳۵ ۔

گوسفندی ہو ۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے ۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا ، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح ظاہر ہوا یا با الفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی ۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے ۔"۷۹

"تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراق ہے ، جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے ۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں . . . . اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے) یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا ۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی ، تو پھر اس قوم کا نکتہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ، ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین ۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں ہو چھپایا کرتی ہیں ۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا ۔"۸۰

"ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر ، فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے ۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی ۔"۸۱

تقلید اور فکری جمود

اقبال نے اپنی تحریروں میں "تقلید" کے اچھے اور برے دونوں

۷۹- مکاتیب اقبال حصہ اول ، ص ۳۵ - ۳۶ -

۸۰- مکاتیب اقبال ، حصہ اول ، ص ۴۴ - ۴۵ -

۸۱- ایضاً ، ص ۲۰۲ -

پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے۔ لکھتے ہیں :

''اسلامی دینیات کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ فروعی مسائل کے اختلاف میں ایک دوسرے پر الحاد کا الزام لگانا باعث انتشار ہونے کی بجائے دینیاتی تفکر کو متحد کرنے کا ذریعہ بن گیا ۔ پروفیسر ہرگراؤنج کہتے ہیں :

جب ہم فقہ اسلامی کے نشو و نما کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ہر زمانے کے علماء خفیف سے اشتعال کے باعث ایک دوسرے کی مذمت یہاں تک کرتے ہیں کہ ایک دوسرے پر کفر کا الزام عائد ہو جاتا ہے اور دوسری طرف یہی لوگ زیادہ سے زیادہ اتحاد عمل کے ساتھ اپنے پیشروؤں کے اختلافات رفع کرتے ہیں ۔''

اسلامی دینیات کا طالب علم جانتا ہے کہ مسلم فقہا اس قسم کے الحاد کو اصطلاحی زبان میں کفر زیر کفر سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایسا کفر جس میں مرتکب جماعت سے خارج نہیں ہوتا ۔''۸۲

مسلمانوں میں فکری جمود کیوں پیدا ہوا اور تقلید مذاہب کے معاملے میں غلو کیوں پیدا ہوا ، اقبال کے خیال میں اس کی تین وجوہ ہیں :

اول یہ کہ معتزلہ نے چونکہ خلق قرآن کے مسئلے پر سخت طرز عمل اختیار کیا تھا اور بعض معتزلہ دینی امور پر تنقید میں بے قید ہو گئے تھے اس لیے قدامت پسند علماء نے اس عقلی تحریک کو اسلام کے استحکام کے لیے خطرناک تصور کیا اور وہ شریعت کی قوت سے کام لیکر جو مسلمانوں کو متحد رکھنے کا بڑا ذریعہ تھی ، فقہی نظام کو سخت بنانے پر مجبور ہوئے ۔

دوم یہ کہ تصوف جس کے عروج نے اسلام کو بحیثیت Social Polity یعنی بحیثیت معاشرتی اور سیاسی نظام ابھرنے نہیں دیا ۔ مسلمانوں کے بہترین دماغوں نے اس میں (تصوف میں) پناہ لی جس کی وجہ سے ذہنی نشو و نما کا کام ان لوگوں کے ہاتھ میں آ گیا جو زیادہ صلاحیت نہیں رکھتے تھے ۔ اس طرح جب اسلام میں کوئی شخصیت اعلیٰ صلاحیت کی مالک نہ رہی جو اُن کی رہنمائی کرتی تو مسلمانوں نے فقہی مدارس کی اندھی تقلید شروع کر دی ۔

۸۲- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۲۲ - ۲۳ -

سوم منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی نے مسلمانوں پر ضرب لگائی اور مسلمان اسلام کے مستقبل سے مایوس ہو گئے اور انھوں نے ساری قوت مسلمانوں کے سماجی ڈھانچہ کے بچانے میں صرف کر دی ، لیکن یہ ماضی کا ایک غلط احترام تھا ۔ اس صورت میں صرف افراد اظہار کر سکتے تھے ، چنانچہ ابن تیمیہ کا ظہور ہوا جنھوں نے اجتہاد کا دعویٰ کیا اور تقلید کے خلاف آواز بلند کی ۔ پھر سیوطی نے ایسا ہی کیا ، پھر ابن تیمیہ نے محمد بن عبد الوہاب کو پیدا کیا اور جدید دور کی تمام بڑی تحریکیں ان سے متاثر ہوئیں ۔[۸۳]

''علماء ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوت عظیم کا سرچشمہ رہے ہیں ، لیکن صدیوں کے دور کے بعد خاص کر زوال بغداد کے زمانے میں وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادی اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے ۔ وہابی تحریک جو انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کے لیے حوصلہ افزا تھی در حقیقت ایک بغاوت تھی علماء کے اس جمود کے خلاف ۔''[۸۴]

اقبال بعض عرب اور مغربی مصنفین کے اس خیال کو غلط قرار دیتے ہیں کہ اسلامی دنیا میں فقہی جمود کے ذمہ دار ترک ہیں ۔ وہ کہتے ہیں :

''یہ ایک سطحی خیال ہے اس لیے کہ ترکوں کے تاریخ اسلام پر اثر انداز ہونے سے بہت پہلے فقہی مدارس قطعی طور پر جڑیں مضبوط کر چکے تھے ۔''[۸۵]

اسلامی دنیا کی بیداری

اقبال لکھتے ہیں کہ :

''دنیائے اسلام کی تاریخ میں ۱۷۹۹ء بے حد اہم ہے ۔ اس سال ٹیپو کو شکست ہوئی ۔ اس کی شکست کے ساتھ مسلمانوں کو ہندوستان میں سیاسی نفوذ حاصل کرنے کی جو امید تھی اس کا بھی خاتمہ ہو گیا ۔ اسی سال جنگ نوارینو[۸۶] وقوع پذیر ہوئی جس میں ترکی کا بیڑہ تباہ ہو گیا ۔

۸۳- ''خطبات انگریزی'' ، ص ۱۵۰ - ۱۵۳ -

۸۴- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۲۴ -

۸۵- ''خطبات'' (انگریزی) ، ص ۱۴۹ -

۸۶- اقبال نے جنگ نوارینو (Nawarino) کا سال ۱۷۹۹ء لکھ دیا ہے ۔ یہ جنگ ۲۰ اکتوبر ۱۸۲۷ء کو جزیرہ نما موریا کی بندرگاہ نوارینو میں ہوئی تھی اور اس میں اتحادی بیڑے نے جو برطانیہ ، فرانس اور روس

جو لوگ سرنگا پٹم گئے ہیں ان کو ٹیپو کے مقبرے پر یہ تاریخ وفات کندہ نظر آئی ہوگی :

ہندوستان اور روم کی عظمت ختم ہو گئی

پس ۱۷۹۹ء میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط انتہا کو پہنچ گیا تھا ۔ لیکن جس طرح ژینا[۸۷] میں جرمنی کی شکست کے بعد جدید جرمن قوم کا نشو و نما ہوا ، کہا جا سکتا ہے کہ اسی طرح ۱۷۹۹ء میں اسلام کی سیاسی شکست کے بعد جدید اسلام اور اس کے مسائل معرض ظہور میں آئے ۔ اسلام کی اندرونی قوت کا اس واقعہ سے بڑھکر کیا ثبوت مل سکتا ہے کہ اس نے فوراً ہی محسوس کر لیا کہ دنیا میں اس کا کیا موقف ہے ۔ انیسویں صدی میں سر سید احمد خاں ہندوستان میں ، سید جمال الدین افغانستان میں اور مفتی عالم جان روس میں پیدا ہوئے ۔ یہ حضرات غالباً محمد ابن عبد الوہاب سے متاثر ہوئے تھے جن کی ولادت ۱۷۰۰ء میں بمقام نجد ہوئی تھی اور جو اس نام نہاد وہابی تحریک کے بانی تھے جس کو صحیح طور پر جدید اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ سر سید احمد خاں کا اثر بحیثیت مجموعی ہندوستان ہی تک محدود رہا ۔ غالباً یہ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے ۔ انھوں نے نیز روس میں مفتی عالم جان نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا ۔ مگر سر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے

کے بیڑوں پر مشتمل تھا مصر کے والی محمد علی پاشا کے بیڑے کو جو عثمانی سلطنت کی درخواست پر یونانی باغیوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا تھا تباہ کر دیا تھا ۔ اس سے قبل روسی بیڑے نے ۱۷۷۰ء میں اناطولیہ میں چشمہ کے مقام پر عثمانی بیڑے کو جلا دیا تھا ۔ اس سے پہلے ۱۵۷۱ء میں یورپ کے (متحدہ) بیڑے نے عثمانی بیڑے کو لیپانٹو کی جنگ میں تباہ کیا تھا ۔ لیکن یہ عثمانیوں کے عروج کا دور تھا ۔

۸۷- نپولین نے ۱۸۰۶ء میں ژینا (Jena) کی جنگ میں جرمنوں کو شکست دے کر پورے ملک پر قبضہ کر لیا تھا ۔

سرگرم عمل ہو گئے ۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں ، لیکن اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصر جدید کے خلاف رد عمل کیا ۔''[۸۸]

ہندوستان کے تیموری دور پر تبصرہ

بر صغیر پاک و ہند کی اسلامی تاریخ میں اقبال نے تیموری دور پر خاص توجہ کی ہے ۔ 'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر' میں انھوں نے علم الاجتماع کی رو سے قوموں کی قابلیتوں کے تین دور (۱) شجاعت (۲) مروت اور (۳) ضبط نفس مقرر کیے ہیں[۸۹] اور جماعتوں پر اس سیرت انسانی کے رد عمل کے سلسلے میں انھوں نے ہندوستان کے تیموری دور سے بحث کرتے ہوئے لکھا :

''ہندوستان میں جب ہم اسلامی جماعت کے ارتقا کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں تیمور اسلوب اول کا مظہر نظر آتا ہے ۔ بابر اسالیب اول و دوم کے امتزاج کو ظاہر کرتا ہے ، جہانگیر اسلوب ثانی کے سانچے میں خصوصیت کے ساتھ ڈھلا ہوا ہے اور عالمگیر ، جس کی زندگی اور کارنامے میری دانست میں ہندوستان کی اسلامی قومیت کی نشو و نما کا نقطہ آغاز ہیں اسلوب ثالث کا چہرہ کشا ہے ۔ اُن لوگوں کے نزدیک جنھوں نے عالمگیر کے حالات تاریخ ہند کے مغربی شارحین کی زبانی سنے ہیں عالمگیر کا نام سفاکی و قساوت ، جبر و استبداد ، مکاری اور غداری اور پولیٹیکل سازشوں اور منصوبوں کے ساتھ وابستہ ہے ۔ خلط مبحث کا خوف مانع ہے ورنہ میں معاصرانہ تاریخ کے واقعات کی صحیح تعبیر و تفسیر سے ثابت کرتا کہ عالمگیر کی پولیٹیکل زندگی کی وجوہ تحریک سراسر جائز و حق بجانب تھیں ۔ اس کے حالات زندگی اور اس کے عہد کے واقعات کا بنظر انتقاد مطالعہ کرنے کے بعد مجھے یقین واثق ہو گیا ہے کہ جو الزامات اس پر لگائے جاتے ہیں وہ واقعات متعاصرہ کی غلط تعبیر اور ان تمدنی و سیاسی قوتوں کی غلط فہمی پر مبنی ہیں جو اُن دنوں سلطنت اسلام کے طول و عرض میں عمل کر رہی تھیں ۔ میری رائے میں قومی سیرت کا وہ اسلوب جس کا سایہ عالمگیر کی ذات نے ڈالا ہے ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا

۸۸- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۳۲ - ۳۳ -

۸۹- ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' ، قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی ، ص ۱۳۴ -

نمونہ ہے اور ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس نمونے کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیش نظر رکھیں۔"۹۰

ایک اور مضمون میں اقبال لکھتے ہیں :

"اگر عالمگیر ، دارا کے معاملے میں بھی با دشمنان مدارا پر عمل کرتا تو ہندوستان میں شریعت اسلامیہ کی حکومت کبھی قائم نہ ہوتی۔"۹۱

قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی اپنی کتاب "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" میں لکھتے ہیں :

"عالمگیر کے سلسلے میں ایک واقعہ کا ذکر یہاں نا مناسب نہ ہوگا۔ کوئی بیس پچیس برس ہوئے جب میں کتاب 'مراۃ عالمگیر' کا مقدمہ لکھ رہا تھا تو علامہ اقبال کا یہ لیکچر میری نظر سے گزرا اور عالمگیر کی تاریخ پر ان کی وسعت نظر کا مجھے پہلی مرتبہ علم ہوا۔ چنانچہ میں نے اپنا مسودہ ان کی خدمت میں بھیج دیا اور اس پر ان کی رائے طلب کی۔ انھوں نے مسودہ میں کئی جگہ اصلاحی الفاظ اور عبارتیں بڑھائیں اور بعض جگہ حواشی لکھے اور ساتھ ہی یہ عجیب بات بھی لکھ دی کہ عالمگیر نے گاؤکشی کی ممانعت کرا دی تھی اور اس اطلاع کے لیے انھوں نے اسٹینلی لین پول کا حوالہ دیا تھا۔ حالانکہ عالمگیر کی کسی تاریخ میں یہ واقعہ میری نظر سے نہ گزرا تھا اور لین پول کا حوالہ اگرچہ کچھ زیادہ قابل استناد نہیں ہو سکتا ، تاہم وہ ایسا مورخ تو نہیں ہے جو بلا حوالہ و سند کوئی بات لکھ دے۔"۹۲

اقبال کی تاریخی معلومات کی وسعت کے پیش نظر لوگ ان سے تاریخی نوعیت کے استفسارات بھی کیا کرتے تھے ، یا ان کے سوالات اس قسم کے ہوتے تھے کہ جن کے جواب میں اقبال کو کسی نہ کسی تاریخی واقعہ کا حوالہ دینا پڑتا تھا۔ ذیل میں اسی قسم کے چند متفرق اقتباسات کے بعد ، جن سے اقبال کی تاریخی معلومات کی وسعت کا اندازہ ہو سکے گا ، اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔

تزک تیموری کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ تیمور کی خود نوشت

۹۰۔ "مقالات اقبال" ، ص ۱۲۷ - ۱۲۸ -

۹۱۔ "مقالات اقبال" ، مرتبہ سید عبد الواحد معینی ، ص ۱۷۰ -

۹۲۔ "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ، ص ۱۳۵ - ۱۳۶ -

سوانح ہے ، لیکن اقبال جانتے تھے کہ یہ مسئلہ متنازعہ ہے ۔ چنانچہ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں :

”فتح نامہ تیموری کا مجھے علم نہیں ۔ تیموری تزک مشہور ہے جس کی نسبت بعض مورخین کو شک ہے کہ تیمور کی نہیں کسی اور کی لکھی ہوئی ہے ۔ ابن عرب شاہ نے تیموری تاریخ لکھی ہے ، جس میں مصنف نے خوب دل کھول کر گالیاں دی ہیں ۔ تزک تیموری کا اردو ترجمہ مولوی انشاء اللہ ایڈیٹر وطن نے کیا تھا ۔ تزک پڑھنے کا شوق ہو تو تزک بابری بہترین کتاب ہے ۔“[۹۳]

اقبال نے اس مشہور روایت کی بھی تردید کی ہے جس میں تیمور اور حافظ شیرازی کی ملاقات کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ۔ سراج الدین پال کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

”تیموری خاندان کے متعلق جو واقعہ مشہور ہے (اس کا ذکر آتش کدہ کے مصنف نے کیا ہے یعنی بخال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا) وہ تاریخی اعتبار سے غلط ہے ، کیونکہ حافظ کا انتقال ۱۳۸۸ء میں ہوا تھا اور تیمور نے شیراز ۱۳۹۲ء میں فتح کیا تھا ۔“[۹۴]

خالد بن ولید سے متعلق ایک صاحب کے جواب میں اقبال نے دائرۃ المعارف البستانی ، جلد ہفتم ، ص ۲۴۴ ، کا حوالہ دیا اور ابن سعد کی طبقات کا مطالعہ کرنے کی سفارش کی ۔[۹۵]

غازی عبد الرحمٰن کے سوال کے جواب میں جھنڈے پر ہلال کے نشان کی تاریخ بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

”نشان ہلال کی تاریخ میں اختلاف ہے ۔ جہاں تک مجھے علم ہے یہ نشان نبی کریم اور صحابہ کے عہد میں مروج نہیں تھا ۔ بعض مغربی مورخین نے لکھا ہے کہ فتح قسطنطنیہ سے شروع ہوا ۔ بعض سلطان سلیم کے عہد میں بتاتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ۔ غالباً صلیبی لڑائیوں کے زمانے میں اس کی ترویج شروع ہوئی (صلیبی جنگوں کے تذکرہ میں بھی

۹۳۔ ”مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں“ ، بزمِ اقبال ، لاہور ، ص ۳۸ ۔

۹۴۔ ”مکاتیب اقبال حصہ اول“ ، ص ۴۰ ۔

۹۵۔ ”مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں“ ، ص ۲۸ ۔

اس کا ذکر ملتا ہے) اور کچھ عجب نہیں کہ صلاح الدین ایوبی کے زمانے سے اس کا آغاز ہوا ہو ۔ صلاح الدین ایوبی ترک نہ تھے کرد تھے ۔ سنی دنیا اس نشان کو اپنا قومی نشان تصور کرتی ہے ۔ ایران کا نشان اور ہے ۔ میرے خیال میں اس کا استعمال محض اتفاقی طور پر شروع ہوا ۔ صلیبی سپاہی اپنے سینوں ، لباسوں اور علموں پر صلیب کا نشان رکھتے تھے ۔ امتیاز کے واسطے مسلمانوں نے یہ نشان شروع کر لیا ۔''۹۶

فوق کشمیری کی کتاب ''سوانح علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی'' پر اقبال نے ایک تقریظ لکھی تھی ۔ اس میں اقبال نے بعض اہم اشارے کیے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''ان کی فلسفیانہ تصانیف میں 'سیلکوتی علی التصورات' ایک مشہور رسالہ ہے جو کچھ مدت ہوئی مصر میں شائع ہوا تھا ۔ اس کے علاوہ ان کی اور بھی کتابیں ہیں جو اسلامی ممالک میں بہت مشہور اور ہردلعزیز ہیں ۔ توحید باری تعالیٰ پر بھی ان کا ایک خاص رسالہ جو شاہجہان کی فرمائش سے لکھا گیا تھا میری نظر سے گزرا مگر غالباً آج تک شائع نہ ہوا ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ان کے خیالات کا بیشتر حصہ اب تقویم پارینہ ہے لیکن اسلامی فلسفہ کا مورخ اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا ۔ سیالکوٹ میں ان کی مسجد اور تالاب اب تک ان کی یادگار ہیں مگر افسوس کہ ان کا مزار جو تالاب کے قریب واقع ہے نہایت کس مپرسی کی حالت میں اہل سیالکوٹ کی بے حسی اور مردہ دلی کا گلہ گزار ہے ۔''۹۷

اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہ فلسطین ، یہودیوں کا وطن ہے ، اقبال ایک بیان میں کہتے ہیں :

''بنی اسرائیل کی تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو فلسطین میں مسئلہ یہود کا تو تیرہ صدیاں ہوئیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یروشلم میں داخلہ سے قبل خاتمہ ہو چکا تھا ۔ فلسطین سے یہودیوں کا جبری اخراج کبھی بھی عمل میں نہیں آیا بلکہ بقول پروفیسر ہوکنگ یہود اپنی مرضی اور ارادہ سے اس ملک سے باہر پھیل گئے اور ان کے مقدس صحائف کا غالب حصہ فلسطین سے باہر ہی مرتب و مدون ہوا ۔ مسئلہ فلسطین کبھی

۹۶۔ مکاتیب اقبال ، حصہ اول ، ص ۲۳۶ - ۲۳۷ ۔

۹۷۔ ''مقالات اقبال'' ، مرتبہ سید عبد الواحد معینی ، ص ۲۱۰ - ۲۱۱ ۔

بھی عیسائیوں کا مسئلہ نہیں رہا ۔ زمانۂ حال کے تاریخی انکشافات نے پیٹر دی ہرمٹ کی ہستی ہی کو محل اشتباہ قرار دے دیا ہے ۔ اگر بالفرض یہ اعتراف بھی کرایا جائے کہ حروب صلیبیہ نے فلسطین کو عیسائیوں کا مسئلہ بنانے کی کوشش تھی تو اس کوشش کو صلاح الدین کی فتوحات نے ناکام بنا دیا ۔''[۹۸]

اقبال کی تحریروں اور تقریروں کے مذکورہ بالا اقتباسات میں تاریخ اسلام سے متعلق اقبال کی تقریباً سب تحریریں آ گئی ہیں اور ان سے اقبال کے فلسفۂ تاریخ اور اسلامی تاریخ سے متعلق ان کے نقطۂ نظر کی پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے ۔ اقبال نے ایک خط میں مثنوی اسرار و رموز کے بارے میں لکھا تھا کہ ملت اسلامیہ کا فلسفہ اس صورت میں اس سے پہلے کبھی اسلامی جماعت کے سامنے پیش نہیں کیا گیا[۹۹] اگر اقبال کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے اور میرے خیال میں تسلیم نہ کیے جانے کی کوئی وجہ نہیں ، تو میں اس میں اتنا اضافہ اور کرنا چاہوں گا کہ اسلامی تاریخ کا اسلامی نقطۂ نظر سے تنقیدی مطالعہ کا آغاز بھی شاید پہلی مرتبہ اقبال ہی نے کیا ۔

۹۸۔ ''مکاتیب اقبال'' ، حصہ اول ، ص ۴۰۲ - ۴۰۳ ۔

۹۹۔ ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان'' ، ص ۹ ۔

چند نئی مطبوعات

★

	قیمت
۱- اقبال در راہِ مولوی (فارسی) : ڈاکٹر سید محمد اکرم	-/۴۰ روپے
۲- برہانِ اقبال از پروفیسر محمد منور	-/۳۵ "
۳- تصانیفِ اقبال : تحقیقی و توضیحی مطالعہ از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	-/۷۲ "
۴- چہار رسالۂ شیخ الاشراق (اردو ترجمہ) مترجمین : کمال محمد حبیب و ارشاد احمد	-/۲۵ "

فکر اقبال کا ایک اہم پہلو

مظفر حسین

فکر اقبال کا یہ پہلو خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ اس میں ملت اسلامیہ میں مروجہ مابعد الطبیعی نظریات کو گہری تنقید کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے۔ علامہ اقبال کی سب سے پہلی فلسفیانہ کاوش جس پر آپ کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی ، عجمی ما بعد الطبیعات کے جائزے پر مشتمل تھی اور اسلامی فلسفہ پر آپ کی شہرہ آفاق تصنیف خطبات میں بھی جا بجا ان ما بعد الطبیعی نظریات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے جو ان کے زمانے میں مسلمانوں میں مقبول تھے۔ اس ضمن میں چوتھے خطبے کے ، جو انسانی انا ، اس کی آزادی و اختیار اور اس کی بقا سے بحث کرتا ہے ، یہ الفاظ خاص طور پر لائق توجہ ہیں :

Nor can the concepts of theological systems draped in the terminology of a practically '*dead metaphysics*' be of any help to those who happen to possess a different intellectual background. The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to '*rethink the whole system of Islam*' without completely breaking with the past.[1]

ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اپنے دور کے مروجہ ما بعد الطبیعی نظریات کو "مردہ" قرار دیتے تھے جس کے پیش نظر آپ نے یہ فریضہ اپنے ذمے لیا کہ اسلام کے نظام افکار کو از سر نو تشکیل دیں۔ ان کے نزدیک مذہب کا مقصود عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی تقاضوں کو پورا کرنا ۔[۲] اس لیے جو ما بعد الطبیعات انسان کے اندر جذبۂ عمل کو مہمیز نہ کر سکے "مردہ ما بعد الطبیعات" ہی کہلائے گی ۔ چنانچہ آپ نے اپنے

۱- Lectures, p. 97 -

۲- " p. ۷

خطبات کو الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کا نام دیا ۔ آپ کا پورا نظام فکر در حقیقت وحدت الوجودی تصوف اور ما بعد الطبیعات کے خلاف ایک مربوط استدلال ہے ۔ ظفر احمد صدیقی کے نام ایک خط محررہ ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء میں اپنے ایک معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فلسفۂ وحدت الوجود کے نظریۂ فنا کے بارے میں لکھتے ہیں :

''حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے ۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرائیت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیہ اسلام نے فنا کہا اور بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے ۔ لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے فلسفۂ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے ۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں ۔''[۳]

علامہ اقبال کے خیال میں مسلمانوں اور بالخصوص ہندی مسلمانوں کے زوال کے اسباب میں سب سے بڑا سبب فلسفہ وحدت الوجود سے جنم لینے والی ما بعد الطبیعات ہے جس کے نتیجے میں کائنات ، انسان ، خدا ، علم اور عمل کے بارے میں چند ایسے تصورات پیدا ہوئے جس سے انسان ذوقِ عمل سے محروم ہو گیا ۔ چنانچہ مسلمانوں میں جذبۂ عمل کو بیدار کرنے کے لیے علامہ نے وحدت الوجود کے مقابلے میں خودی کا فلسفہ دیا جس کے ما بعد الطبیعاتی مضمرات وحدت الوجودی ما بعد الطبیعات سے یکسر مختلف ہیں ۔ آپ نے فلسفۂ خودی کی تبلیغ کا باقاعدہ آغاز مثنوی اسرار خودی سے کیا ۔ اس کے دیباچے میں ہی اس کی غرض و غایت کی وضاحت فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) افراد و اقوام کے اخلاقی طرز عمل کا انحصار اس بات پر ہے کہ خودی کے بارے میں ان کا نظریہ کیا ہے ، یعنی وہ اسے فریبِ تخیل

۳- ''انوار اقبال'' ، اقبال اکادمی پاکستان ، ص ۲۱۸ -

سمجھتے ہیں یا ایک لازوال حقیقت ۔[4]

(۲) اسلام عمل کے لیے اس لیے زبردست تحریک ثابت ہوا کہ اس میں خودی کو ایک ایسی مخلوق ہستی متصور کیا گیا جو عمل کے ذریعے لازوال بن سکتی ہے ۔[5]

(۳) ذوق عمل سے مسلمانوں کی محرومی کا سب سے بڑا سبب وحدت الوجود کا نظریہ بنا جس کے تحت خودی کو فریب تخیل گردانا گیا اور مسلمان فلاسفہ و صوفیہ نے اس نظریے کو عوام میں پھیلا دیا ۔[6]

(۴) وحدت الوجود کی تردید میں علامہ اقبال نے خودی کے اثبات، استحکام اور توسیع کا فلسفہ دیا جس کا مقصد عمل کے لیے تحریک پیدا کرنا ہے ۔ اس نظریے کے تحت حیات بعد الموت کے بارے میں ایک مخصوص نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے ۔[7]

''اسرار خودی'' کی اشاعت کے بعد جب وحدت الوجودی صوفیہ کی طرف سے بھرپور مخالفت شروع ہوئی تو علامہ اقبال نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ تصوف کی ایک تاریخ مرتب کریں ۔ چنانچہ خان محمد نیاز الدین خان کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۱۳ فروری ۱۹۱۶ء میں اس کتاب کے دو باب لکھے جانے کا ذکر بھی کیا ہے ۔ اس خط میں وہ لکھتے ہیں :

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابل قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے ۔ فلسفہ کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآن کے مخالف ۔ اس فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکال غیبی کے مشاہدے کی طرف کر دی اور ان کا نصب العین محض غیبی اشکال کا مشاہدہ بن گیا ۔ حالانکہ اسلامی نقطۂ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض ازدیاد یقین و استقامت ہے ۔''[8]

اس زمانے میں آپ کا ایک مضمون ''علم ظاہر و علم باطن'' کے

۴۔ ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد معینی، ص ۱۵۲ ۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۵۴ ۔

۶۔ ایضاً، ص ۱۵۵ ۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۵۳ ۔

۸۔ ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں''، ص ۲ ۔

عنوان سے اخبار ''وکیل'' امرتسر کے ۲۸ جون ۱۹۱۶ء کے پرچے میں شائع ہوا جس میں آپ نے بڑے پُر زور دلائل سے اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے کہ معرفت علم سے کوئی بلند تر چیز ہے ۔ وہ فرماتے ہیں :

''صوفیہ کے ایک گروہ کے نزدیک علم باطن یا معرفت ایک مرتب و منظم دستور العمل ہے جو شریعت اسلامیہ سے مختلف ہے اور جس کی تعلیم رسول اللہ نے اپنے بعض صحابہ کو دی اور بعض کو نہ دی ۔ یہ علم حضرت علیؓ سے خواجہ حسن بصری کو پہنچا اور ان سے سلاسل تصوف کی وساطت سے سینہ بہ سینہ امت مرحومہ کی آئندہ نسلوں کو منتقل ہوا ۔ اس دستورالعمل کی پابندی سے سالک کو حقائق کا مشاہدہ ہو جاتا ہے جس کا انتہائی کمال اس امر کا عرفان ہے کہ خارجی اشیا بہ اعتبار تعین کے غیر خدا ہیں اور با اعتبار ذات کے عین خدا ۔ اور جو تفریق ان اشیا میں نظر آتی ہے وہ ہماری قوت واہمہ کا تصرف ہے ؛ یعنی موجود فی الخارج کی کثرت محض فریب نظر ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں ''مایا'' ہے ۔ (علامہ اقبال کے نزدیک) علم ظاہر اور علم باطن کا یہ امتیاز اور معرفت کو علم پر ترجیح دینا مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی رہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے علوم حسیہ عقلیہ کی ناسخ ہے ۔ جن کی وساطت سے انسان نظام عالم کے قوائے کو مسخر کرکے اس زمان و مکان کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے ۔ قرآن کے الفاظ میں یہ وہ رہبانیت ہے جسے عیسائیوں نے ایجاد کیا تھا ۔''[۹]

وحدت الوجودی ما بعد الطبیعات کی بنیاد ہی چونکہ عالم خارجی کی نفی پر ہے اس لیے اس میں سائنسی علوم کی نشو و نما کا سوال ہی باقی نہیں رہتا اور تسخیر ماحول کے لیے ، جو معاشرے کی نشو و نما کی ایک ناگزیر شرط ہے ، غیر ضروری ہو جاتی ہے کہ ماحول کی حیثیت ایک وہم باطل سے زیادہ نہیں رہتی جبکہ علامہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ قرآنی تعلیمات کی رو سے خدا اور کائنات کے درمیان خالق اور مخلوق کا رشتہ ہے اور ان کے درمیان مغائرت کلی ہے ۔ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور اس کی نشانیوں کی حیثیت جاننے سے ان پر غور و فکر لازم آتا ہے جو سائنس کی تخلیق کا موجب بنتا ہے ۔

۹- ''انوار اقبال'' ، ص ۲۶۹ ۔

علامہ اقبال نے اسلام کے عقیدۂ توحید اور وحدت الوجود کے فرق کو بھی خوبصورتی سے واضح کیا ، وہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں اصطلاحیں ہم معنی اور مترادف نہیں ہیں ۔ توحید کا مفہوم مذہبی ہے جو پیغمبر آخر الزماں کے لائے ہوئے پیغام اور پروگرام کی تصدیق سے عبارت ہے اور حصول نصب العین کی شرط کے طور پر اسے ماننا ناگزیر ہے ۔ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اس کائنات میں اللہ تعالیٰ کی ایک ذات ، اس کا ایک نظام اور اسی کی طاقت متصرف ہے اور اس میں غیر اللہ کا کسی قسم کا تصرف ماننا اسلام کی زبان میں شرک کہلاتا ہے ۔ جبکہ وحدت الوجود کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے اور اس کی ضد کثرت ہے ۔[۱۰] چونکہ صوفیہ نے مذہب اور فلسفہ کے دو مختلف مسائل کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے انھیں یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید (یعنی وحدت الوجود) کو ثابت کرنے کا کوئی ایسا طریقہ دریافت کیا جائے جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ چنانچہ انھوں نے کثرت کو وحدت ثابت کرنے کے تعینات و ظہور کی اصطلاحیں وضع کیں جن کی رو سے بندے اور خدا کے درمیان جزو اور کل یا قطرہ و دریا کی نسبت پائی جاتی ہے اور قطرے کا کمال یہ ہے کہ دریا میں گم ہوکر اپنا وجود فنا کردے ۔ لیکن علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی رو سے بندے اور خدا کے درمیان عبد اور معبود کا رشتہ پایا جاتا ہے اور خودی کی متناہیت انسان کی بد بختی کی دلیل نہیں جس سے نجات حاصل کرنے کی فکر کی جائے بلکہ عمل کے ذریعے اسے لازوال بنانے کی کوشش کرنی چاہیے ۔[۱۱] تاکہ قطرہ میں دریا کے سے خواص پیدا ہو جائیں ۔ فلسفہ وحدت الوجود میں ہجر و وصال کے قصے ہیں لیکن فلسفہ خودی میں حصول رضا کی تمنا

از جدائی گرچہ جاں آید بہ لب　　وصل او کم جو رضائے او طلب[۱۲]

خودی کا جوہر خود شعوری ہے اس لیے روحانی تربیت کا طریقہ صحو و سکر نہیں ۔[۱۳] یعنی ہنگامہ ہائے حیات میں پوری طرح حصہ

۱۰- ''اوراق گم گشتہ'' ، ص ۷۵ -

۱۱- "Lectures, p. ۱۷۷" -

۱۲- کلیات اقبال ، فارسی ، ص ۸۲۷ -

۱۳- ''انوار اقبال'' ، ص ۱۸۳ -

لیتے ہوئے اپنی سیرت و کردار کو صبغة اللہ (اللہ کے رنگ) میں رنگ لینا ۔ اس کے برعکس وحدت الوجود کی رو سے اس دنیا میں خیر و شر کی آویزش و پیکار محض ایک واہمہ ہے اور اس دنیا میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ سب یار کا جلوہ ہے اور انسان کی کوششیں ہیچ اور بے حقیقت ہیں ۔ اس لیے ایک انفعالی انداز میں زندگی گزارنا اور اپنے اوپر احوال و کیفیات طاری کرکے دنیا سے بے تعلق ہو جانا ہی انسان کا روحانی کمال ہے ۔ لیکن فلسفہ خودی کی رو سے باطل کے ابطال اور شر کو مٹانے سے ہی سیرت انسانی پختہ ہوتی اور اپنے کمال کو پہنچتی ہے اس لیے انسان کو ایک با اختیار ہستی کی حیثیت سے اس دنیا کو اس نصب العین کے حصول کے لیے جد و جہد کرتے رہنا چاہیے تا آنکہ وہ حاصل ہو جائے ۔ دوسرے الفاظ میں وحدت الوجود میں رضا بالقضا پر تکیہ ہے جبکہ فلسفہ خودی میں تقدیر کو بدلنے اور دعا کے موثر اور قبول ہونے پر اصرار ہے ۔

غرض یہ کہ علامہ اقبال کے فلسفہ خودی کے تحت جو ما بعد الطبیعاتی نظام تشکیل پاتا ہے اس کے تمام تصورات و مقولات مسئلہ وحدت الوجود کے خلاف ایک مربوط استدلال مہیا کرتے ہیں ۔

خلاصہ

فلسفۂ خودی کے تحت جو ما بعد الطبیعاتی نظام تشکیل پاتا ہے اس کے تمام تصورات و مقولات فلسفہ وحدت الوجود کے خلاف ایک مربوط استدلال مہیا کرتے ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل موازنہ سے ظاہر ہے ۔

فلسفہ خودی	فلسفہ وحدت الوجود
(۱) بنیادی مسائل توحید اور شرک ہیں جو انسان کی عملی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں ۔	(۱) بنیادی مسائل وحدت و کثرت ہیں جو انسانی عقل کی جستجو سے تعلق رکھتے ہیں ۔
(۲) حالت صحو پر اصرار ہے ۔	(۲) حالت سکر کو کمال سمجھا جاتا ہے ۔

(۳) انسان بندگی پر راضی ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضا و قرب کا طالب ہے۔ ہجر میں لذت طلب اور درد و سوز و آرزو مندی ہے۔	(۳) فراق کی بجائے وصال کو کمال سمجھا جاتا ہے جو مرگ آرزو اور سکون سے عبارت ہے۔
(۴) اجابت دعا میں یقین ہے جو نصب العین اور اس کے حصول کے لیے کوشش اور عمل کو مقتضی ہے۔	(۴) ہر امر کو تکوینی جان کر راضی بہ رضا رہنا ہی صحیح سمجھا جاتا ہے۔
(۵) محسوسات کا علم خدا شناسی کا ایک ذریعہ سمجھا جاتا ہے جس کے ذریعے ماحول اور فطرت کی تسخیر ممکن ہے۔ لہذا سائنس اور ٹکنالوجی کی تخلیق ضروری ہے۔	(۵) محسوسات کے علم کا انکار ہے۔ علم کے مقابلے میں معرفت پر زور ہے جس کا طریقہ ''چشم بند و گوش بند و لب بہ بند'' بتایا جاتا ہے۔ لہذا رہبانیت منتہائے کمال ہے۔
(۶) ارادی تصوف (Voluntarist Mysticism) اور تصوف عبدیت (Mysticism of Personality) معرض وجود میں آتے ہیں۔	(۶) فلسفیانہ تصوف (Philosophical Mysticism) اور تصوف ابدیت (Mysticism of Eternity) معرض وجود میں آتے ہیں۔
(۷) بقائے دوام (Personal Immortality) کے لیے جد و جہد لازم ہے۔	(۷) بقائے دوام (Personality) استحقاق ہے جس طرح قطرے کا دریا میں گم ہو جانا۔ ع دریا سے یہ قطرہ نکلا تھا دریا میں جا کے ڈوب گیا
(۸) اس ما بعد الطبیعاتی نظام کی بنیاد پر ایک نصب العینی	(۸) اس ما بعد الطبیعاتی نظام کی بنیاد پر ایک تصوراتی

کلچر (Idealistic Culture)
معرض وجود میں آتی ہے
جس میں حسناتِ دنیا اور
حسناتِ آخرت دونوں کی
طلب کی جاتی ہے -

کلچر (Idealistic Culture)
معرض وجود میں آتی ہے -
صرف آخرت طلبی ہی
منتہائے مقصود ہے -

علامہ اقبال اور حضرت بلالؓ

صدیق جاوید

(۱)

علامہ اقبال اپنی شاعری کے پہلے دور (۱۹۰۱ء — ۱۹۰۵ء) کے دوران جن شخصیات سے متاثر ہوئے اور علامہ نے ان میں سے جن کو اس دور کی نظموں میں ، براہِ راست خراجِ تحسین پیش کیا یا جن سے بالواسطہ اپنی عقیدت و محبت کا اظہار کیا ان میں مرزا غالب ، سرسید ، آرنلڈ ، حضرت بلالؓ داغ اور حضرت نظام الدین اولیاء شامل ہیں ۔ ''التجائے مسافر'' میں حضرت نظام الدین اولیاء سے اظہارِ عقیدت کے علاوہ اپنے والدین ، اُستاد ، میر حسن اور بڑے بھائی کا بڑی محبت اور احسان مندی سے ذکر کیا ہے ۔ متذکرہ چھ نظموں میں غالب ، سرسید کی لوح تربت ، اور بلالؓ کے سوا باقی تین نظمیں اقبال کے ذاتی اور جذباتی تعلق کے حوالے سے پہچانی جاتی ہیں ۔ غالب اور ''سرسید کی لوح تربت'' کے عنوان سے نظمیں اپنے خاص حوالوں کی بنا پر بہت اہم نظمیں ہیں مگر اس دور کی جس نظم کو اقبال کی روحانی ، جذباتی اور فکری اساس قرار دیا جا سکتا ہے ، وہ حضرت بلالؓ پر ہے ۔ جو سب سے پہلے ستمبر ۱۹۰۲ء کے مخزن میں شائع ہوئی اور سولہ اشعار پر مشتمل تھی ۔ بانگِ درا کی اشاعت کے وقت اس میں سے تین شعر حذف کر دیے گئے ۔

راقم الحروف کے ناقص علم کے مطابق اُردو میں حضرت بلالؓ پر نظم لکھنے کی اولیت کا شرف علامہ اقبال ہی کو حاصل ہے ۔ دوسرا اُردو شاعر جس نے حضرت بلالؓ کے حوالے سے نظم کہی وہ مولانا شبلی ہیں ۔ انھوں نے ''مساواتِ اسلام'' کے عنوان سے حضرت بلالؓ کی زندگی کے ایک واقعہ کو نظم کیا ہے ۔ بہرحال اس نظم کا موضوع حضرت بلالؓ کی سیرت و کردار اُجاگر کرنا نہیں بلکہ ایک تاریخی مثال اور واقعہ سے

اسلام کے مدنی و معاشرتی اور اخلاقی نظام میں مساوات کی قدر نمایاں طور پر دکھانا مقصود ہے - مولانا شبلی کی یہ نظم ان کی اُردو لظموں کے چوتھے دور سے تعلق رکھتی ہے - بقول سید سلمان ندوی :

''یہ دور ۱۹۰۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۱۴ء تک یعنی ان کی وفات تک قائم رہا'' -[1]

(۲)

یہاں فارسی کے تین جلیل القدر شعرا کے ہاں حضرت بلالؓ کے ذکر کا ضمناً بیان شاید علمی دلچسپی کا باعث ہو - فرید الدین عطار نے منطق الطیر میں ''در نعت سید المرسلین و خاتم النبینؐ'' کے ذیل حضرت بلالؓ کے حوالے سے یہ دو شعر کہے ہیں :

در شدن گفتی ارحنا یا بلالؓ — تا برون آیم ازیں ضیق خیال

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

باز در معراج شمع ذوالجلال — مے شنود آواز نعلین بلال[2]

نیز عطار نے ''حکایت بلالؓ'' کے عنوان کے تحت مندرجہ ذیل سات شعر قلمبند کیے ہیں :

خورد ہر یک جائگہ روزے بلالؓ
بر تن باریک صد چوب و دوال
خون رواں شد زو ز چوب بیعدد
ہمچناں از دل احد مے گفت احد
گر شود در پائے خارے ناگہت
حسّ و بغض آنجا نماند در رہت
آنکہ او در دست خارے مبتلاست
زو تصرف در چنان قومے خطاست

۱- ''کلیات شبلی اُردو'' ، داتا پبلشرز ، لاہور ، ص ۱۴ -

۲- ''منطق الطیر'' شائع کردہ ایم فرمان علی بک سیلر پبلشر ، موہن لال روڈ ، لاہور -

چون چنان بودلد ایشان تو چنیں
چند خواہی بود حیران تو چنیں
از زبان تو صحابہ خستہ اند
وز زبان بت‌پرستان رستہ الد
در فضولی بے کنی دیوان سیاہ
گوئے بردی گر زبان داری نگاہ[۳]

مولانا رومی نے مثنوی مولوی معنوی کے دفتر ششم میں حضرت بلالؓ کو ان کے کافر آقا کی ناقابلِ برداشت ایذا رسانی اور اس حالت میں بھی حضرت بلالؓ کی احد احد کی پکار اور رسول اکرمؐ سے والہانہ عشق کی کیفیات کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے ۔[۴]

حضرت بلالؓ کا ذکر حافظ شیرازی کے مندرجہ ذیل مشہور شعر میں یوں آیا ہے :

حسن ز بصرہ بلال از حبش صہیب از روم
ز خاکِ مکہ ابوجہل ایں چہ بوالعجبی ست

(۳)

سید عابد علی عابد نے "تلمیحاتِ اقبال" میں حضرت بلالؓ کے سات سطری تعارف کے بعد لکھا ہے :

"ادبی روایت میں رسول پاک کے سلسلے میں جب بلالؓ کا نام آتا ہے تو عقیدت ، شیفتگی اور محبت کی معراج ملحوظ ہوتی ہے ۔ علامہ مرحوم کی نظم میں بھی یہی پہلو خاص طور پر پیشِ نظر ہے ۔"[۵]

اقبال کے دورِ اول کے جائزہ‌نگاروں کی نظر سید عابد علی عابد کے

۳۔ منطق الطیر شائع کردہ ایم فرمان علی لاہور ، ص ۳۷ ، ۳۸ ۔

۴۔ مثنوی مولوی معنوی دفتر ششم ، ناشر حامد اینڈ کمپنی ، لاہور ، ص ۱۰۰ تا ۱۲۰ ۔

۵۔ تلمیحات اقبال ، یکے از مطبوعاتِ بزم اقبال لاہور ۱۹۵۹ء ، ص ۱۰ ۔

متذکرہ پہلو پر نہیں گئی ۔ اقبالیات کی تاریخ میں غالباً عزیز احمد پہلے اقبال شناس ہیں ۔ جنھوں نے اس پہلو پر توجہ دی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ حضرت بلالؓ کے متعلق جو نظم انھوں (اقبال) نے پہلے دور میں لکھی ہے ۔ اس میں عشقِ رسول کے اس گہرے جذبے کی جھلک ہے جو ان کی ذاتی وارداتوں میں شاید سب سے زیادہ پُر اثر ہے ۔"[۶]

سید نذیر نیازی مرحوم نے بھی اس نظم پر عشقِ رسولؐ کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے ۔ ان کے نزدیک حضرت بلالؓ کے ساتھ اقبال نے اپنے آپ کو (Identify) کر لیا تھا ۔ وہ رقم طراز ہیں :

"۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۰۳ء میں اُنھوں نے بلالؓ کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس میں کس لگن اور تڑپ سے کہا ہے :

ع تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی

کاش وہ خود بلالؓ ہوتے ، بارگاہ نبوی میں حاضر رہتے ، صبح و شام دولت دیدار میسر آتی :

خوشا وہ دیس کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ روز کہ دیدار عام تھا اس کا[۷]

اقبال اور عشقِ رسول کے موضوع پر کتب اور مقالات کے مؤلفین اقبال کی نظم بلالؓ میں عشقِ رسولؐ کی والہانہ کیفیت کی خاطر خواہ تحسین نہیں کر سکے ۔ مثلاً سید محمد عبدالرشید فاضل "اقبال اور عشقِ رسالت مآب (صلی اللہ علیہ وسلم) میں عشقِ رسولؐ کے باب میں اقبال پر مختلف اثرات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"غرضیکہ والدین کی تربیت ، اُستاد کی تعلیم اور ماحول کے اثر نے اقبال کو اسلام اور پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا عاشق بنا دیا اور غالب ، حالی اور دوسرے شعرا کے نعتیہ کلام نے اس آگ کو اور تیز کر دیا مگر اُس وقت تک اُن کا عشق بھی اعتقادی تھا اور نعت گوئی کا انداز تقریباً دوسرے نعت گو شعرا جیسا ہی تھا ۔ مثلاً اپنی

۶۔ "اقبال نئی تشکیل" ، گلوب پبلشرز لاہور ، ص ۳۴ ۔

۷۔ "دانائے راز" ، شائع کردہ اقبال اکادمی ، لاہور ۱۹۷۹ء ، ص ۳۴۵ ۔

نظم "بلالؓ" میں لکھتے ہیں :

گری وہ برق تری جانِ ناشکیبا پر
کہ خندہ زن تری ظلمت تھی دستِ موسیٰ پر
ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری
کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری
اذاں ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی
نماز اس کے نظارہ کا اک بہانہ بنی
خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اُس کا[۸]

اپنی اسی کتاب میں فاضل صاحب نے بانگِ درا حصہ سوم ، ص ۲۷۲ پر اقبال کی "بلالؓ" ہی کے عنوان سے دوسری نظم کے مطالب بیان کرنے کے بعد نظم نقل کر دینے پر اکتفا کر لیا ہے ۔

معروف اقبال شناس محمد طاہر فاروقی مرحوم نے "اقبال اور محبتِ رسولؐ" کے نام سے اقبال صدی کے موقع پر کتاب تصنیف کی ۔ ان کا انداز بھی یہی ہے ۔ انھوں نے بانگِ درا حصہ اول اور حصہ سوم کی بلالؓ پر دونوں نظموں کا ملخص بیان کرتے ہوئے مکمل نظمیں درج کر دی ہیں ۔

(۴)

سوال یہ ہے کہ کیا حضرت بلالؓ پر یہ نظمیں ، اور خصوصاً پہلی نظم ، اقبال کے کسی عارضی یا روایتی تاثر کا نتیجہ ہے ؟ خود نظم میں موجود جوش ، جذبہ ، تڑپ اور حسرت کی کیفیات اور وجد آفریں اسلوب کے اندر اس سوال کا جواب نفی میں موجود ہے ۔ کلام اقبال اور مکاتیبِ اقبال میں حضرت بلالؓ سے متعلق دوسرے حوالوں (جن کا اس مضمون کے پانچویں حصے میں جائزہ لیا جا رہا ہے) کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت بلالؓ کا اقبال کی روحانی ، جذباتی اور فکری شخصیت پر گہرا اثر تھا ۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "تخلیقی محرک

۸۔ "اقبال اور عشق رسالت مآبؐ" ، ناشر : تنویرات علم و ادب کراچی ، ص ۱۹ ، ۲۰ ۔

اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ان کا نفسیاتی تجزیہ ممکن نہیں ۔"۹

یہ رائے بڑی روقیع ہے ۔ اس کی روشنی میں ہم جب نظم بلالؓ کے تخلیقی محرک کا سراغ لگاتے ہیں تو بلا تامل اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کی رسولِ کریمؐ سے عقیدت ، محبت اور عشق اس نظم کا اولیں محرک ہے اور اقبال کی جگہ اگر کوئی دوسرا شاعر ہوتا تو شاید بات اس سے آگے نہ بڑھتی مگر اقبال کے فکری ارتقا کے مطالعہ میں عشق رسولؐ کے علاوہ اس نظم کے ایک سے زیادہ سیاق و سباق موجود ہیں ۔ عزیز احمد اقبال کی وطن پرستی کے رجحان میں تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب کے دوسرے باب "اسلامی شاعری کا دور" میں لکھتے ہیں : " - - - - جو تبدیلی ہوئی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے قومی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری کو اپنا خاص موضوع بنایا ۔ اسلام کی شاعری تو اُن کے کلام میں پہلے (اس کی ایک مثال کے طور پر بلالؓ کے متعلق نظم کا حوالہ دے چکے ہیں)* بھی شامل تھی ۔ اصلی تبدیلی یہ ہے کہ انھوں نے سیاست کو وطن سے علیحدہ کر کے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا ۔ یہ تبدیلی بڑی اہم تھی - - - - ۔"۱۰

اسی طرح ڈاکٹر عبدالحمید مرحوم نے اس نظم کو جذباتی سطح اور واقعاتی حیثیت سے الگ کر کے دیکھا ہے ۔ وہ اپنی تصنیف "اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان" میں لکھتے ہیں :

"ان تمام (یعنی قوم پرستی ، وطنیت وغیرہ) باتوں کے باوجود ۱۹۰۵ء سے پہلے کے اقبال کی روحانی تشکیل میں اسلامی عنصر بدرجہا زیادہ غالب ہے ، اس بات پر ضرور اظہارِ افسوس کرتے ہیں کہ برہمن نے "اپنوں سے بیر رکھنا" بتوں سے سیکھا ہے اور اگر اہلِ وطن نے آئیندہ کی فکر نہ کی تو ان کی بربادی یقینی ہے لیکن وہ ہندوستانی قومیت کی بجائے اسلام کی مستقل قومیت کے کہیں زیادہ قائل ہیں ۔ "سرسید کی لوح تربت" کے عنوان سے جو نظم لکھی گئی ، اس میں واضح طور پر اس

۹۔ "روح اقبال" ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی طبع چہارم ۱۹۵۷ء ، ص ۱۲۲ ۔

۱۰۔ "اقبال نئی تشکیل" ، ص ۴۴ ۔ * اس حوالہ کے لیے بھی "اقبال نئی تشکیل" ، ص ۴۳ ہی دیکھیے ۔

بات کا ذکر ہے کہ تعلیم دین کے ساتھ ترکِ دنیا لازم نہیں۔ اگر فرقہ بندی کو ہوا دی گئی تو ایک ہنگامہ محشر برپا ہوگا۔ قوت فرماں روا کے سامنے بے باکی سے کام لینا "بندۂ مومن" کا شیوہ ہے۔ کیونکہ اس کا دل بیم و ریا سے پاک ہوتا ہے۔ "تصویرِ درد" میں ملتے جلتے تصورات ہیں۔ ہندی قومیت اور مسلم قومیت دونوں کے ۔ ۔ ۔ ۔

ان مباحث کو اقبال نے بار بار اپنی بعد کی تصانیف میں اُٹھایا ہے اور کم و بیش ہر جگہ نہایت اچھوتا اور لطیف پیرایۂ زبان اختیار کیا ہے۔ اس حصہ میں حضرت بلالؓ پر جو نظم ملتی ہے ان کے اسلامی احساس میں (جو بعد میں قوی سے قوی تر ہوتا چلا گیا تھا) ڈوبی ہوئی ہے۔ فرماتے ہیں:

مدینہ تیری نگاہوں کا نور تھا گویا
ترے لیے تو یہ صحرا ہی طور تھا گویا
ادائے دید سراپا لیاز تھی تیری
کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری"[۱]

(۵)

پچھلے صفحات میں اقبال شناسوں کی آرا کی روشنی میں اقبال کی نظم بلالؓ کا عشقِ رسول کے حوالے سے اور حبِ وطن یا وطن پرستی کے دور میں اسلامی احساس پائے جانے کے سیاق و سباق میں جائزہ لیا جا چکا ہے۔ ہمارے نزدیک اس نظم کا ایک اور اہم سیاق و سباق بھی ہے۔ اس پر گفتگو کرنے سے پیشتر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ادوار میں کلامِ اقبال اور مکاتیب اقبال میں حضرت بلالؓ کے تذکرہ پر مبنی ایک خاکہ یہاں پیش کر دیا جائے۔ شاید اس سے ہمارے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

تاریخِ اسلام کے دور اول کا یوں تو ہر باب کسی نہ کسی اعتبار سے درخشاں اور تابناک ہے مگر حضرت بلالؓ کی زندگی کے ولولہ انگیز واقعات ایمانی جوش و جذبہ کو بہت متاثر کرتے ہیں۔ خصوصاً حضرت بلالؓ

۱۔ "اقبال بحیثیت مفکر پاکستان" شائع کردہ اقبال اکادمی لاہور، ص ۶۴، ۹۵۔

کا عرب کی تپتی ہوئی ریت پر لٹایا جانا اور ان کے سینے پر بھاری پتھر رکھا جانا اور اس حالت میں بھی ان کی احد احد کی پکار ، ایک عاشقانہ اور والہانہ کیفیت کی مظہر ہے ۔ یہ واقعہ اثر اور دل گدازی کا ایسا جادو رکھتا ہے کہ جو بھی ایک بار اس واقعہ کو پڑھتا یا سنتا ہے ، اسے کبھی فراموش نہیں کر سکتا ۔ اقبال ہمیشہ سے انقلاب آفریں اور مثالی افراد اور شخصیات کا تصور رکھتے تھے ۔ شاید اقبال بچپن سے حضرت بلال رض کی کی شخصیت کے سحر میں گرفتار ہوں مگر ان کے تاثر کا پہلک اظہار ۱۹۰۳ء میں ہوا جب اُنھوں نے مخزن میں حضرت بلال رض کے عنوان سے یہ نظم لکھی :

چمک اُٹھا جو ستارہ ترے مقدر کا
حبش سے تجھ کو اُٹھا کر حجاز میں لایا
ہوئی اسی سے ترے غمکدے کی آبادی
تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی
وہ آستاں نہ چھٹا تجھ سے ایک دم کے لیے
کسی کے شوق میں تو نے مزے ستم کے لیے
جفا جو عشق میں ہوتی ہے وہ جفا ہی نہیں
ستم نہ ہو تو محبت میں کچھ مزا ہی نہیں
نظر تھی صورتِ سلمان رض ادا شناس تری
شرابِ دید سے بڑھتی تھی اور پیاس تری
تجھے نظارے کا مثلِ کلیم[ع] سودا تھا
اویس رض طاقتِ دیدار کو ترستا تھا
مدینہ تیری نگاہوں کا نور تھا گویا
ترے لیے تو یہ صحرا ہی طور تھا گویا
تری نظر کو رہی دید میں بھی حسرتِ دید
خنک دلے کہ تپید و دمے نیاسائید
گری وہ برق تری جانِ ناشکیبا پر
کہ خندہ زن تری ظلمت تھی دستِ موسیٰ[ع] پر
تپش ز شعلہ گرفتند و بر دلِ تو زدند
چہ برقِ جلوہ بخاشاکِ حاصلِ تو زدند

ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری
کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری
اذان ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی
نماز اس کے نظارے کا اک بہانہ بنی
خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا!
خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اس کا!

اقبال پر جب رسولِ اکرم کی محبت غالب آتی ہے تو عشقِ رسولؐ کی اس کیفیت میں حضرت بلالؓ سے نسبت موجود ہوتی ہے۔ ۱۹۰۵ء میں اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم انگلستان ہوئے۔ بحری سفر کے دوران جہاز سے مولوی انشا اللہ خان ایڈیٹر ''اخبار وطن'' لاہور کے نام ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء کو عدن سے ایک طویل خط کے آخر میں لکھتے ہیں :

''۔۔۔ اب ساحل قریب آتا جاتا ہے اور چند گھنٹوں میں ہمارا جہاز عدن جا پہنچے گا۔ ساحلِ عرب کے تصور نے جو ذوق و شوق اس وقت دل میں پیدا کر دیا ہے، اس کی داستان کیا عرض کروں بس دل یہی چاہتا ہے کہ زیارت سے اپنی آنکھوں کو منور کروں۔۔۔۔ اے عرب کی مقدس سرزمین! ۔۔۔ کاش میرے بدکردار جسم کی خاک تیرے ریت کے ذروں میں مل کر تیرے بیابانوں میں اڑتی پھرے اور یہی آوارگی میری زندگی کے تاریک دنوں کا کفارہ ہو! کاش میں تیرے صحراؤں میں لٹ جاؤں اور دنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پروا نہ کرتا ہوا، اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں اذان بلالؓ کی عاشقانہ آواز گونجتی تھی۔''[۱۲]

انجمن حمایت اسلام کے جلسہ منعقدہ اپریل ۱۹۱۱ء میں اقبال نے مشہور نظم شکوہ پڑھی تھی اور اس کے بیشتر بندوں میں استفسار کا انداز ہے۔ اس نظم کے اکیسویں بند میں بھی یہی انداز ہے۔ اس بند کے آخری شعر میں حضرت بلالؓ کا ذکر تاریخی سیاق و سباق میں کیا ہے یعنی حوصلہ شکن حالات میں بھی مسلمانوں کی دین کے معاملے میں استقامت کا

۱۲۔ ''مطالعہ اقبال''، مرتبہ گوہر نوشاہی بزمِ اقبال لاہور، جون ۱۹۷۱ء، ص ۳۸۲، ۳۸۳۔

اظہار کیا ہے ۔ اس بند میں بھی پہلی نظم کی طرح حضرت بلالؓ کے ساتھ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت اویس قرنیؓ کا ذکر ہے ۔ شاعر خدا سے سوال کرتا ہے :

تجھ کو چھوڑا کہ رسولِ عربی کو چھوڑا ؟
بت گری پیشہ کیا ؟ بت شکنی کو چھوڑا ؟
عشق کو ، عشق کی آشفتہ سری کو چھوڑا ؟
رسمِ سلمانؓ و اویس قرنیؓ کو چھوڑا ؟
آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں
زندگی مثلِ بلالِ حبشیؓ رکھتے ہیں

علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم ''جوابِ شکوہ'' ۱۹۱۳ء میں بیرون موچی دروازہ کے ایک جلسہ عام میں پڑھی تھی ۔ اس کے سولھویں بند میں روح بلالی کی ترکیب تلمیح کے ساتھ صدقِ دلی اور جوش و جذبہ ایمانی کی علامت بن جاتی ہے ۔ یہاں محولہ بند ملاحظہ فرمائیے :

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی
برق طبعی نہ رہی ، شعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسمِ اذاں ، روح بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا ، تلقینِ غزالی نہ رہی
مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے
یعنی وہ صاحبِ اوصاف حجازی نہ رہے

جوابِ شکوہ ہی کے پینتیسویں بند میں براعظم افریقہ کے مسلمانوں کی ایمانی حرارت اور رسول اللہؐ سے عشق کی کیفیت بیان کی گئی ہے اور براعظم افریقہ کی پُرجوش اور جاں نثار مسلم آبادی کو بلالی دنیا قرار دیا گیا ہے ۔ یہ بند ملاحظہ فرمائیے :

مردمِ چشمِ زمین ، یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمھارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیٔ مہر کی پروردہ ، ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح

اسرارِ خودی کا آخری باب 'دعا' کے عنوان سے ہے اقبال خدا کے حضور دعا کرتے ہوئے چھٹے شعر میں لکھتے ہیں :

از تہی دستانِ رخ زیبا مپوش　　عشق سلمان و بلال ارزاں فروش

اقبال ، بلالؓ پر اپنی پہلی نظم لکھنے کے تقریباً تیرہ سال بعد خان محمد نیاز الدین خان کے نام ۲ مارچ ۱۹۱۷ء کو اپنے ایک مکتوب میں اس نظم کا آخری شعر دہرانے سے پہلے لکھتے ہیں :

"میں لاہور کے ہجوم میں رہتا ہوں مگر زندگی تنہائی کی بسر کرتا ہوں ۔ مشاغل ضروری سے فارغ ہوا تو قرآن یا عالم تخیل میں قرون اولیٰ کی سیر ۔ مگر خیال کیجیے جس زمانے کا تخیل اس قدر حسین و جمیل و روح افزا ہے ، وہ زمانہ خود کیسا ہوگا :

خوشا وہ عہد کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ روز کہ دیدار عام تھا اس کا[۱۳]

مثنوی کا دوسرا حصہ جس کا نام "رموزِ بیخودی" ہوگا ۔ انشاءاللہ اس سال کے ختم ہونے سے پیشتر ختم ہو جائے گا ۔"[۱۴]

علامہ اقبال ، خان محمد نیاز الدین خان کے استفسار کے جواب میں ۲۱ مارچ ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ جو شعر میں نے کسی پہلے خط میں لکھا تھا وہ ایک نظم ، جو کئی سال ہوئے میں نے عشقِ بلال پر لکھی تھی ، آخری شعر ہے ۔ باقی اشعار ذہن میں محفوظ نہیں رہے مخزن کے پرانے نمبر اگر آپ کے پاس ہیں تو ان میں مل جائے گی ، میں بھی تلاش کروں گا ۔ مل گئی تو حاضر

۱۳۔ "بانگِ درا" میں "وہ عہد" اور "وہ روز" کی بجائے "وہ وقت" اور "وہ دور" کے الفاظ ہیں ۔ دیکھیے بانگِ درا ، ص ۹۷ ۔ مخزن ستمبر ۱۹۰۳ء میں "وہ وقت" اور "وہ روز" کے الفاظ ملتے ہیں ۔ زیرِ نظر مضمون کا حوالہ نمبر ۶ بھی ملاحظہ کیجیے ۔ "باقیات اقبال" ، بار سوم ۱۹۷۸ء میں اس فرق یا تغیر کی صراحت موجود نہیں ۔

۱۴۔ "مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم" ، بزمِ اقبال لاہور ، ص ۷ ۔

خدمت کروں گا۔"۱۵

رموزِ بے خودی میں "حکایت بو عبید و جابان در معنیٔ اخوتِ اسلامیہ" کے عنوان کے تحت اشعار میں ایک جگہ حضرت ابو عبیدہ فرماتے ہیں :

گفت اے یاران مسلمانیم ما　　تارِ چنگیم و یک آہنگیم ما
نعرۂ حیدر لوائے بوذر است　　گرچہ از حلقِ بلال و قنبر است

بانگِ درا حصہ سوم کی آخری چوتھائی نظموں میں بلالؓ ہی کے عنوان سے ایک دوسری نظم صفحہ نمبر ۲۷۲ پر درج ہے۔ اس نظم کے اشعار حضرت بلالؓ کے سلسلے کے غالباً آخری شعر ہیں ، ملاحظہ کیجیے :

لکھا ہے ایک مغربیٔ حق شناس نے
اہلِ قلم میں جس کا بہت احترام تھا
جولانگہِ سکندرِ رومی تھا ایشیا
گردوں سے بھی بلند تر اس کا مقام تھا
تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے
دعویٰ کیا جو پورس و دارا نے خام تھا
دنیا کے اس شہنشہ انجم سپاہ کو
حیرت سے دیکھتا فلکِ نیل فام تھا
آج ایشیا میں اس کو کوئی جانتا نہیں
تاریخ دان بھی اسے پہچانتا نہیں
لیکن بلالؓ ، وہ حبشی زادۂ حقیر
فطرت تھی جس کی نورِ نبوت سے مستنیر
جس کا امیں ازل سے ہوا سینۂ بلالؓ
محکوم اس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر !

۱۵۔ "مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم" ، بزمِ اقبال لاہور ، ص ۸ ۔

ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط
کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر !
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز
صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوشِ چرخ پیر
اقبال کس کے عشق کا یہ فیض عام ہے ؟
رومی فنا ہوا ، حبشی کو دوام ہے !

(٦)

کلامِ اقبال اور مکاتیبِ اقبال میں محولہ بالا اذکار بلالؓ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نہایت اہم فکری دور یعنی اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی تصنیف تک حضرت بلالؓ کی شخصیت ان کے شعور اور تحت الشعور میں موجود رہی ، علاوہ ازیں ۱۹۲۳ء کے زمانہ مابعد تک علامہ اقبال کی مجالس میں حضرت بلالؓ کے تذکرہ کا حوالہ ملتا ہے ۔[16] بلکہ ہر تصنیف میں جہاں کہیں عشق اور خصوصاً عشقِ رسولؐ کا ذکر ہوا ہے وہاں حضرت بلالؓ کی ذات سایہ فگن محسوس ہوتی ہے ۔ مثلاً اسرارِ خودی کے باب ''در بیان اینکہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد'' کے بیشتر اشعار اور خصوصاً درجِ ذیل شعر دیکھئے :

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

اس شعر سے بانگِ درا حصہ اول میں نظم بلالؓ کے آخری شعر کی کیسی بازگشت سنائی دے رہی ہے ۔ اگر اس نظم کا واقعاتی حجاب اُٹھا کر اس کی معنوی گہرائی کا مطالعہ کیا جائے تو اسے فکرِ اقبال کی بنیاد کی خشتِ اول قرار دیا جا سکتا ہے ۔

اقبال کے ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۵ء تک کے برسوں کو فلسفیانہ جستجو کا زمانہ کہا جاتا ہے اور یہ باور کرایا جاتا ہے کہ ان کے نظریۂ حیات کا کوئی پہلو بھی تکمیل کے مرحلہ تک نہیں پہنچا تھا ۔ خلیفہ عبدالحکیم

۱۶۔ ''سیرت بلالؓ'' از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی ، کتاب خانہ : نورس کبیر سٹریٹ لاہور ۱۹۶۲ء ، ص ۴ ۔

لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ ۔ شاعر ابھی کسی پختہ یقین پر نہیں پہنچا ابھی راز حیات کو ٹٹولتا ہوا دکھائی دیتا ہے ابھی تک یقین و گمان کی آویزش سے نہیں نکلا ۔ ۔ ۔ ۔"[17]

اس نوع کی رائے کو مسلمہ صداقت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ اس رائے کی اصلیت معلوم کرنے کے لیے اگر یہ مفروضہ قائم کیا جائے کہ اقبال کا کل شعری سرمایہ بانگِ درا حصہ اول کی منظومات پر مشتمل ہے اور اسی سرمائے کے پیشِ نظر اقبال کے تصورات کا جائزہ مرتب کرنا ہے تو کیا نتیجہ نکلے گا ؟ بہرحال دوسرے خیالات سے قطع نظر جہاں تک تصورِ عشق کا تعلق ہے ، اس دور میں بھی چند ایسی نظمیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے عشق کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد عشق کی ماہیت سمجھ لی تھی ؛ مثلاً "دردِ عشق" میں عشق سے خطاب کرتے ہوئے شاعر کہتا ہے :

غافل ہے تجھ سے حیرتِ علم آفریدہ دیکھ !
جویا نہیں تری نگہِ نا رسیدہ دیکھ
رہنے دے جستجو میں خیالِ بلند کو
حیرت میں چھوڑ دیدۂ حکمت پسند کو

اسی طرح دوسری نظموں "عقل و دل" میں دل کی فوقیت اور برتری ثابت کی گئی ہے نظم "دل" میں "خودی اور عشق کے مضامین دلکش انداز میں بیان کیے ہیں ۔"[18] "عشق اور موت" میں عشق کی لافانی خصوصیت اُجاگر کی گئی ہے ۔ جب ان نظموں سے نظم بلالؓ کو مربوط کر کے دیکھا جائے گا تو لامحالہ یہی نتیجہ نکلے گا کہ یہ پہلی نظم ہے جس نے اقبال کے تصورِ عشق کی تکمیل کر دی گویا اقبال نے حضرت بلالؓ کے حوالے سے عشق کی وہ قدر دریافت کر لی تھی جس نے ان کے فکری نظام کی ترتیب و تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا ۔ یقیناً اقبال کو حضرت بلالؓ تکمیلِ ذات کا ایک نمونہ نظر آئے اور اُنھوں نے سیرتِ بلال

۱۷- "اقبال" ، ص ۶۰ ۔

۱۸- "فکرِ اقبال" ، ص ۳۴ ۔

میں خودی اور عشق کا جوہر دیکھا ۔ یہاں سیرتِ بلالؓ کی روشنی میں خودی اور عشق یا خودی اور عشق کی روشنی میں حضرت بلالؓ کی زندگی کا جائزہ ایک توسیعی مطالعہ کا متقاضی ہے ۔ تاہم شاید صرف یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ خودی کا جوہر عشق ہے ۔ اقبال کے ہاں عشق کا نقطۂ کمال یہی ہے کہ یہ تکمیلِ ذات کا باعث بنتا ہے اور اس سے دوام حاصل ہوتا ہے :

ع عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

اور عشق کی انتہا جناب رسالت مآب کا عشق ہے اور حضرت بلالؓ اس سے بدرجہ اتم بہرہ ور تھے ۔

(English Publications)

1. **A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq)**
   M. Hadi Hussain — **Rs 33/-**

2. **What should then be done O'People of the East (Pas Chih Bayed Kard)**
   B. A. Dar — **Rs 26/-**

3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**
   Latif Ahmed Sherwani — **Rs 36/-**

4. **The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal**
   Dr Jamila Khatoon — **Rs 25/-**

5. **Letters of Iqbal**
   B. A. Dar — **Rs 30/-**

6. **The Sword and the Sceptre**
   Dr Riffat Hassan — **Rs 40/-**

7. **Glimpses of Iqbal**
   S. A. Vahid — **Rs 20/-**

8. **Introduction to the Thought of Iqbal trans. from French**
   M. A. M. Dar — **Rs 4/-**

9. **A Voice from the East**
   Zulfiqar Ali Khan — **Rs 6/-**

10. **Letters and Writings of Iqbal**
    B. A. Dar — **Rs 14/-**

11. **The World of Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin — **Rs 15/-**

12. **Tribute to Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin — **Rs 13/-**

13. **Selected Letters of Sirhindi**
    Dr. Fazlur Rehman — **Rs 45/-**

جلد (۱) نمبر (۱)

رباعی

سو تدبیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
در مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثل حروف کشمیر

رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور

بابت ماہ محرم و صفر ۱۳۱۴ ہجری

باہتمام میاں سراج الدین صاحب سیکرٹری رسالہ ہذا

مطبع گلزار محمدی لاہور میں چھپ کر مجلس کی طرف سے شایع ہوا

تعداد جلد ۳۰۰

مجلس کشمیری مسلمانان لاہور
اور اقبال

افضل حق قرشی

"مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" وہ تنظیم ہے جس کے پلیٹ فارم سے اقبال کی شاعری کا پبلک طور پر آغاز ہوا ۔ اس کا ذکر پہلے پہل منشی محمد دین فوق کی تحریروں میں آیا ۔ وہ اسے "مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" کی بجائے "انجمن کشمیری مسلمانان" تحریر کرتے ہیں ۔ حالانکہ "انجمن کشمیری مسلمانان" کا قیام دسمبر ۱۹۰۱ء میں ہوا ۔ ان کے بعد اقبال کے سبھی سوانح نگار اور دیگر مقالہ نگار بھی اسے "انجمن کشمیری مسلمانان" سے موسوم کرتے رہے ہیں ۔ محمد عبداللہ قریشی نے اپنے مقالہ "اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان"[1] میں مجلس اور اقبال کے حوالے سے کچھ معلومات تحریر کی ہیں ۔ ذیل میں "مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" کے متعلق کچھ مزید تفصیلات مہیا کی جا رہی ہیں ۔

اوائل جنوری ۱۸۹۶ء میں مولوی تاج الدین بی ۔ اے مترجم محکمہ عالیہ حکومت پنجاب لاہور نے مولوی احمد دین بی ۔ اے پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور ۔ منشی رحیم بخش ہیڈ ریکارڈ کیپر محکمہ جنگلات پنجاب ۔ میاں غلام رسول کلرک ایگزامینر آفس ریلوے ، لاہور ۔ منشی عبدالغفار مرحوم کلرک دفتر سینیٹری کمشنر ، لاہور کے مشورہ سے کشمیری مسلمانوں کی ایک مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی اور اس سلسلے میں لاہور کے تمام

۱۔ محمد عبداللہ قریشی ۔ "اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان" ۔ اقبال ۴ : ۴ (اپریل ۱۹۵۶ء) و
محمد عبداللہ قریشی ۔ "حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں" (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۸۲ء)

تعلیم یافتہ کشمیری مسلمانوں کو خطوط لکھے ۔ چنانچہ ۱۶ فروری ۱۸۹۶ء کو ساٹھ ، ستر افراد ، جن میں لاہور کے قریباً تمام معززین شامل تھے ، مولوی تاج الدین کے مکان پر جمع ہوئے ۔ مولوی صاحب نے ایک قومی مجلس قائم کرنے کی ضرورت بیان کرتے ہوئے کہا :

" . . . آج کل کے مقابلہ کے زمانہ میں تمام قومیں ایک دوسرے سے آگے نکل جانے کے لیے کوششیں کر رہی ہیں ۔ نئے طریقے ، نئے سامان اپنی اپنی ترقی کے چاروں طرف کیے جا رہے ہیں ۔ لیکن ہماری قوم نے غفلت کی نیند سے ابھی کروٹ تک نہیں بدلی ۔ تعلیم ، تجارت ، حرفت ، صنعت ، سب میں ہم کو دیگر اقوام نے مات کر دیا ہے ۔ تعلیم کی ضرورت تو بالاتفاق مانی گئی ہے ۔ حصولِ علم میں ہندوستان کی تمام قومیں نہایت سرگرمی سے مصروف ہیں ۔ اگرچہ ہماری قوم نے بھی مثل دیگر مسلمان فرقوں کے بہت دیر میں حصولِ علم کی طرف توجہ کی ہے لیکن الحمد للہ آج ہم میں بھی چند کشمیری گریجوایٹ نظر آتے ہیں جو اس قوم کے زیرک و ذہین ہونے کا بین ثبوت ہے ۔ تجارت ، قوم کی مالی حالت کو درست کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور حرفت و صنعت ، تجارت سے وابستہ ہیں ۔ میں ان سب مراتب میں اپنی قوم کو اگرچہ بہت گرا ہوا نہیں پاتا لیکن تاہم ان کی طرف توجہ دلانا بہت ضروری خیال کرتا ہوں ۔ اس میں شک نہیں کہ افلاس نے ضرور ہماری قوم کو بہ نسبت دیگر اقوام کے بے طرح گھیر رکھا ہے اور افلاس کے بد نتائج سے آپ لوگ بخوبی واقف ہیں ۔ بجائے اس کے کہ ہم اپنی اخلاق اور تمدنی حالت کو سدھاریں اور افلاس کو دور کریں ، ہم الٹے ایسے وسائل جمع کر رہے ہیں کہ جو موجب ادبار کا ہؤا کرتے ہیں ۔ یعنی ہمارے درمیان ایسی بیہودہ ، فضول اور روپیہ ضائع کرنے والی رسومات جمع ہو گئی ہیں اور نئی جاری ہوتی جاتی ہیں کہ ان کے سبب قوم کا وہ نقشہ ہوتا جاتا ہے کہ اگر اور زیادہ غفلت کی جائے گی تو ہماری قوم ہلاکت کے درجہ کو پہنچے گی ۔ میں رسومات قابل اصلاح کو تین حصوں میں تقسیم کروں گا ۔ اول ۔ رسومات غمی ، دوم ۔ رسومات شادی ، سوم ۔ رسومات مستورات . . .

ان رسومات قبیحہ پر سینکڑوں روپے ضائع کئے جاتے ہیں ۔ صاحبان ! اب آپ ذرا غور فرما سکتے ہیں کہ یہ کیسی بے ہودہ اور لچر رسومات ہیں اور کیا ان کی اصلاح اور درستی کے لیے کوئی معقول انتظام کرنا مناسب ہے یا نہیں ؟ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ہونہار اور لائق نکلنے والے طالب علم بباعث مفلسی اور ناداری کے مدرسہ کی فیس اور دیگر اخراجات تعلیم کے ادا کرنے کے ناقابل ہو کر اپنی تعلیم کو بغیر تکمیل کے بند کر دینے پر

مجبور ہوتے ہیں ۔ کیا قوم کے ایسے بچوں کی تعلیم جاری رکھنے کے لیے قوم کو کوئی انتظام ان کی ادائے فیس وغیرہ کا نہ کرنا چاہیے ؟ کہ ان کی فیس ادا کرنے کی سبیل نکالیں اور نتائج امتحانات پر ان کے واسطے انعام مقرر کریں اور ان کی حوصلہ افزائی کرکے حصول تعلیم کی طرف ان کو تشویق و تحریص دلائیں ۔ میرے خیال میں اب ہم لوگوں کو اس اس کی طرف توجہ اور اپنی قوم کی فلاح و بہبودی میں کوشش کرنی چاہیے ۔ تعلیم ، تجارت ، حرفت ، صنعت ، اصلاح رسومات وغیرہ پر غور کیا جاوے اور ترقی کے سامان مہیا کئے جائیں . . . پس میں تجویز پیش کرتا ہوں کہ ایک مجلس موسوم بہ مجلس کشمیریاں لاہور قائم کی جاوے ۔''[۲]

چنانچہ اتفاق رائے سے ''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' قائم کی گئی ۔ مجلس کے قیام کے موقع پر اقبال نے ایک طویل نظم پڑھی اور مندرجہ ذیل اشعار میں مجلس سے متعلق اپنے جذبات کا اظہار کیا :

ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم
یقیں ہے راہ پہ آئے گا طالع واژوں
ملے گا منزلِ مقصود کا پتہ ہم کو
خدا کا شکر کہ جس نے دیے یہ راہ نموں

اور

بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یا رب
کبھی نہ ہو قدم تیز آشنائے سکوں
اسی سے ساری امیدیں بندھی ہیں اپنی کہ ہے
وجود اس کا پئے قصرِ قوم مثلِ ستوں

مندرجہ ذیل افراد عہدہ دار منتخب ہوئے :

میر مجلس	میاں کریم بخش ٹھیکہ دار ۔ رئیس اعظم و میونسپل کمشنر ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۱	حاجی محمد عبدالصمد ٹھیکہ دار ۔ میونسپل کمشنر ، لاہور

۲۔ ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' ۱ : ۱ (جون ، جولائی ۱۸۹۶ء) ص ۔ ۵ ۔ ۶ ۔

نائب میر مجلس نمبر ۲	خلیفہ رجب الدین ۔ تاجر برنج ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۳	منشی محمد عبدالکریم ۔ مختار عدالت میولسپل کمشنر ، لاہور
جنرل سیکرٹری	مولوی تاج الدین بی ۔ اے ۔ مترجم محکمہ عالیہ حکومت پنجاب ، لاہور
جائنٹ سیکرٹری	مولوی احمد دین بی ۔ اے ۔ پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور
اسسٹنٹ سیکرٹری نمبر ۱	منشی رحیم بخش ۔ ہیڈ ریکارڈ کیپر محکمہ جنگلات پنجاب ، لاہور
اسسٹنٹ سیکرٹری نمبر ۲	میاں جلال الدین خلف الرشید میاں کریم بخش
فنانشل سیکرٹری	منشی نظام الدین ۔ کلرک دفتر اکاؤنٹنٹ جنرل ، لاہور
محاسب	میاں غلام رسول ۔ کلرک ریلوے آفس ، لاہور
ایڈیٹر رسالہ	خواجہ کمال الدین بی ۔ اے ۔ پروفیسر اسلامیہ کالج ، لاہور
مینجر رسالہ	میاں سراج الدین سراج پہلوان

مجلس کے اغراض و مقاصد یہ طے پائے :

۱۔ یتیم بچوں اور لاوارث مسکین مسلمان کشمیریوں کی مدد کرنا ۔

۲۔ قوم میں جو رسومات بد رواج پا گئی ہیں ان کی اصلاح کرنے کی کوشش کرنا ۔

۳۔ قوم میں اتفاق اور ہمدردی کا بیج بونا ۔

۴۔ قوم کو تجارت ، صنعت ، حرفت و تعلیم کا شوق دلانا اس کے ذرائع بتانا ۔

نوٹ : پولیٹیکل امور سے اس مجلس کو کوئی تعلق نہ ہوگا ۔

۵۔ ان اغراض کے پورا کرنے کے لیے ماہوار رسالہ کا جاری کرنا اور مختلف مواقع پر عام جلسوں میں لیکچروں کا مقرر کرنا ۔۳

۳۔ ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور''، ۱:۱ (جون ، جولائی ۱۸۹۶ء) ص ۔ ۱۹ ۔

اقبال ان دنوں گورنمنٹ کالج لاہور میں بی ۔ اے کے طالب علم تھے ۔ وہ مجلس کے جلسوں میں شریک ہوتے اور وہاں اپنا کلام بھی پڑھتے تھے جو بعد میں ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" میں شائع ہوتا تھا ۔ رسالہ کے مدیر خواجہ کمال الدین تھے اور اس کی نگرانی کے لیے ایک سب کمیٹی مقرر تھی جس کے اراکین یہ تھے :

۱۔ خواجہ کمال الدین بی ۔ اے ۔ پروفیسر اسلامیہ کالج ، لاہور ، ایڈیٹر و سیکرٹری کمیٹی
۲۔ مولوی احمد دین بی ۔ اے ۔ پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور
۳۔ منشی عبدالرحمٰن مالک و ایڈیٹر اخبار لاہور پنچ
۴۔ میاں جلال الدین ۔ اسسٹنٹ سیکرٹری مجلس
۵۔ میاں احمد بابا ۔ کلرک ریلوے
۶۔ میاں سراج الدین پہلوان ۔ منیجر رسالہ

پہلا شمارہ محرم و صفر ۱۳۱۴ھ (جون و جولائی ۱۸۹۶ء) کا مشترکہ پرچہ تھا ۔ اس کے سرورق پر اقبال کی یہ رباعی تھی :

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
دُرِّ مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثل حروفِ کشمیر

یہ پرچہ مطبع گلزار محمدی لاہور میں چھپا اور اس کی تعداد ۴۰۰ تھی ۔ پرچے کے آغاز میں مجلس کے قیام کی داستان رقم ہے ۔ اس کا آغاز بھی اقبال کی اس رباعی سے کیا گیا ہے :

کہکشاں میں آ کے اختر مل گئے
اک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے
واہ واہ کیا محفل احباب ہے
ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

پہلے شمارہ میں اقبال کی آٹھ رباعیات اور ایک نظم شامل ہے ۔ اقبال کا نام یوں درج ہے :

منشی محمد اقبال صاحب اقبال طالب علم بی اے کلاس گورنمنٹ کالج لاہور ۔

ان آٹھ میں سے چھ رباعیات ''باقیات اقبال'' مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں شامل ہیں ۔ مرتب نے ان کے شروع میں یہ نوٹ لکھا ہے :

''مندرجہ ذیل رباعیاں بھی اقبال نے انجمن کشمیری مسلمانان کے ایک اجلاس میں پڑھیں اور بعد میں کشمیری گزٹ بابت ماہ ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئیں ۔''[4]

یہ درست نہیں ۔ یہ رباعیات پہلے "رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" میں شائع ہوئیں اور بعد میں کشمیری گزٹ میں ۔

''باقیات اقبال'' میں نہ شامل ہونے والی دو رباعیات ''سرود رفتہ'' اور ''نوادر اقبال'' میں شامل ہیں ۔

رسالہ میں شائع شدہ نظم ''باقیات اقبال'' میں مرتب کے اس نوٹ کے ساتھ شامل ہے :

''اقبال نے یہ نظم فروری ۱۸۹۶ء میں انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے ایک اجلاس میں پڑھی تھی اور ان کی نظرثانی کے بعد مارچ ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں شائع ہوئی تھی ۔''[5]

نظرثانی کرتے وقت اقبال نے بعض اشعار اور مصرعوں میں ترامیم کیں ۔ وہ ترامیم یہ ہیں :

رسالہ	بدن میں جان تھی کہ جیسے قفس میں صید زبوں
باقیات	بدن میں جان تھی جیسے قفس میں صید زبوں

○

رسالہ	ز بسکہ غم نے پریشان کر رکھا تھا مجھے یہ فکر تھی مجھے دل میں کہ ہو نہ جائے جنوں
باقیات	ز بسکہ غم نے پریشان کیا ہوا تھا مجھے یہ فکر بسکہ لگی تھی کہ ہو نہ جائے جنوں

○

۴- سید عبدالواحد معینی ۔ ''باقیات اقبال'' (لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء) ص ۔ ۴۲ ۔

۵- سید عبدالواحد معینی ۔ ''باقیات اقبال'' (لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء) ص ۔ ۲۷ ۔

رسالہ — کہ بیت قوم کی اصلاح کے ہوئے موزوں
باقیات — کہ بیت قوم کی اصلاح سے ہوئی موزوں

○

رسالہ — پئے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا ہے
کہ اس کو سن کے ہوا خرمی سے دل مشحون
باقیات — پئے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا تھا
کہ جس کو سن کے ہوا خرمی سے دل مشحون

○

رسالہ — خوشی نے آ کے خدا جانے کیا کہا اس کو
باقیات — خوشی سے آ کے خدا جانے کیا کہا اس کو

○

رسالہ — مزا تو جب ہے کہ خود کر کے کچھ دکھائیں ہم
نہیں وہ مرد جو ہو اپنے غیر کا ممنون
باقیات — مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے
جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنون

○

رسالہ — جو دوڑنے کے لیے میدان علم میں جائیں
باقیات — جو دوڑ کے لیے میدان علم میں جائیں

○

رسالہ — کچھ ان کو شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے
باقیات — کچھ ان میں شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے

○

رسالہ — کچھ اس طرح سے یہ حاصل کریں علوم و فنون
باقیات — زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنون

○

رسالہ — جو اس کی قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
باقیات — جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں

○

"رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" کے پرچے انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں شرکت سے بھی پہلے کی اقبال کی پبلک لائف اور ابتدائی

کلام کے لیے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

کتابیات

کتب :

۱۔ جاوید اقبال ۔ ''زندہ رود'' ۔ لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۷۹ء ۔
۲۔ خورشید ، عبدالسلام ۔ ''سرگزشتِ اقبال'' ۔ لاہور : اقبال اکادمی ۱۹۷۷ء ۔
۳۔ سالک ، عبدالمجید ۔ ''ذکر اقبال'' ۔ لاہور : بزم اقبال (س ۔ ن) ۔
۴۔ شاہد ، محمد حنیف ۔ ''مفکر پاکستان ۔ لاہور : سنگ میل ، ۱۹۸۲ء ۔
۵۔ شکیل ، عبدالغفار ۔ ''نوادرِ اقبال'' ۔ علی گڑھ : سرسید بک ڈپو ، ۱۹۶۲ء ۔
۶۔ قریشی ، محمد عبداللہ ۔ ''حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں'' ۔ لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۸۲ء ۔
۷۔ معینی ، سید عبدالواحد ۔ ''باقیات اقبال'' ۔ لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء ۔
۸۔ مہر ، غلام رسول و صادق علی دلاوری - سرود رفتہ ۔ لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۵۹ء ۔

رسائل :

اقبال ۔ ۴ : ۴ ۔ اپریل ۱۹۵۶ء
رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور ۔ ۱ : ۱ ۔ جون و جولائی ۱۸۹۶ء ۔

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ـ سوانح اور تصانیف

نثار احمد قریشی

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ابن صوفی غلام رسول ، ۴ اگست ۱۸۹۹ء کو امرتسر میں پیدا ہوئے ـ تعلیم کی ابتدا امرتسر ہی میں مفتی حکیم غلام رسول کے مطب سے ہوئی ـ اس کے بعد چرچ مشن ہائی اسکول امرتسر سے میٹرک اور خالصہ کالج امرتسر سے ایف ـ اے کا امتحان پاس کیا ـ اسی کالج میں بی ـ اے میں داخلہ لیا مگر اسی زمانے میں علامہ عرشی امرتسری کی دوستی اور فیروز الدین طغرائی کی شاگردی میں شعر و شاعری کا ایسا چسکا پڑا کہ تعلیم کی طرف زیادہ توجہ نہ رہی جس کے نتیجے میں بی ـ اے میں ناکام ہو گئے اور لاہور آ کر دوبارہ ایف ـ سی کالج میں داخلہ لیا ـ ۱۹۲۳ء میں ایف ـ سی کالج سے فارسی آنرز کے ساتھ بی ـ اے کا امتحان پاس کیا اور ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور سے ایک سال میں ایم اے فارسی کا امتحان پاس کیا ـ

ایم اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد کچھ عرصہ آرمی میڈیکل ڈائرکٹوریٹ میں ملازمت کی مگر طبیعت میں شروع سے تدریس کا شوق تھا اس لیے یہ ملازمت ترک کر دی اور لاہور آ کر سنٹرل ٹریننگ کالج میں بی ـ ٹی کلاس میں داخلہ لے لیا ـ ۱۹۲۶ء میں تعلیم کا سلسلہ مکمل کر لیا ـ

بی ـ ٹی کرنے کے بعد شروع میں گورنمنٹ ہائی اسکول امرتسر میں سینئر ٹیچر ہوئے پھر امرتسر میں ہی انسپکٹر آف سکولز مقرر ہو گئے ـ ۱۹۲۷ء میں لاہور آ گئے اور سنٹرل ٹریننگ کالج میں السنہ شرقیہ کے لیکچرار مقرر ہوئے ـ سنٹرل ٹریننگ کالج سے ۱۹۳۱ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں آ گئے ـ ۱۹۴۳ء میں ڈاکٹر رشید احمد کے ریٹائر ہونے پر صدر شعبۂ فارسی ہو گئے ـ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم نے انٹر کولجیٹ نظام کے تحت

پنجاب یونیورسٹی میں فارسی اور اُردو کی ایم - اے کلاسوں کو بھی پڑھایا - گورنمنٹ کالج لاہور کا زمانہ اس لحاظ سے صوفی تبسم کی زندگی کا بہترین دور کہا جا سکتا ہے کہ اسی دور میں صوفی صاحب کو پطرس بخاری ، ڈاکٹر تاثیر اور عابد علی عابد کی ادبی دوستی میسر آئی - پطرس ، پرنسپل گورنمنٹ کالج لاہور کے ساتھ مل کر اس ادارے میں ایم - اے اُردو کی کلاسوں کا اجراء ۱۹۵۰ء سے کیا جو بعد میں یونیورسٹی کے نظام کے تحت انٹرکولجیٹ طریق میں مدغم ہوگیا - بھرپور علمی ادبی فضا اور ڈرامیٹک کلب کی سرگرمیوں کو فروغ دینے میں صوفی تبسم نے نہایت اہم کردار ادا کیا - آپ گورنمنٹ کالج لاہور سے ۱۹۵۴ء میں ریٹائر ہوئے -

ریٹائر ہونے کے بعد خانۂ فرہنگ ایران لاہور کے پہلے کچھ عرصہ ڈائریکٹر اور بعد میں معلم مقرر ہوئے - اس دوران میں آپ سول سروس اکیڈمی اور فنانس سروسز اکیڈمی میں بنگالی طلبہ کو اردو بھی پڑھاتے رہے - مارچ ۱۹۶۲ء تا اپریل ۱۹۶۳ء مجلہ ''لیل و نہار'' کے مدیر اور جولائی ۱۹۶۳ء سے جون ۱۹۷۰ء تک ریڈیو پاکستان لاہور میں پہلے سٹاف آرٹسٹ اور بعد میں سکرپٹ رائٹر کے طور پر کام کیا - اسی زمانے میں پاکستان ٹیلی وژن پر بھی ''اردو سبق'' کے نام سے ایک پروگرام پیش کرتے رہے -

۱۹۶۲ء میں صوفی صاحب کو گورنمنٹ آف پاکستان کی طرف سے تمغہ و اعزاز کارکردگی اور ۱۹۶۷ء میں ''ستارہ امتیاز'' عطا ہوا - ایرانی حکومت نے آپ کو تمغۂ نشانِ سپاس سے بھی نوازا - اپریل ۱۹۷۵ء کو چیئرمین پاکستان آرٹس کونسل لاہور اور مارچ ۱۹۷۶ء کو وائس پریذیڈنٹ اقبال اکیڈمی لاہور مقرر ہوئے -

شاعری کا آغاز امرتسر میں ہوا تھا - حکیم فیروز الدین طغرائی سے تلمذ رہا - پہلے اصغر تخلص اختیار کیا ، بعد میں اپنے استاد کے مشورے سے تبسم تخلص رکھا - کسی زمانے میں 'شہباز کاشمیری' اور 'عرفانی کاشمیری' کے قلمی ناموں سے بھی لکھتے رہے - شاعر کے علاوہ مترجم افسانہ نگار ، شارح اور نقاد بھی تھے -

''لیل و نہار'' کے علاوہ رسالہ ''ہلاغ'' امرتسر کے مدیر ، ماہنامہ ''مخزن'' ، ''سکھی گھر'' کے اعزازی مدیر ماہنامہ ''اطفال'' اور پنجابی ادب

کے نگران اور رسالہ 'پھول' کی مجلس مشاورت میں بھی شریک رہے -
۷ فروری ۱۹۷۸ء کو حرکتِ قلب بند ہو جانے کے باعث انتقال ہوا -

تصانیف

(۱) ''انتخاب کلام اقبال''، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان، طبع اول، ۱۹۷۷ء -
(۲) ''انتخابِ کلام امیر خسرو، طوطی شکر مقال''، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ، فیروز پور روڈ، لاہور، طبع اول، (س - ن) ۱۹۷۵ -
(۳) ''اقبال اور مجھے''، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ فیروز پور روڈ، لاہور، طبع اول، (س - ن) ۱۹۸۰ء -
(۴) ''انجمن'' (مجموعہ کلام) فارسی، اُردو، پنجابی، مطبوعہ مکتبہ جدید، لاہور، بار اول، ۱۹۶۱ء -
(۵) ''پنجاب کی شاعری پر فارسی روایات کا اثر''، مطبوعہ محکمہ تعلقات عامہ حکومتِ پنجاب، لاہور، طبع اول، (س - ن) -
(۶) ''تیر و نشتر'' (اقبال کے اُردو اشعار - انتخاب صوفی تبسم)، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ، لاہور، طبع اول، (س - ن)، ۱۹۷۶ء -
(۷) ''تیر و نشتر'' (اقبال کے فارسی اشعار - انتخاب صوفی تبسم)، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ، لاہور، بار اول، (س - ن) ۱۹۷۹ء -
(۸) ''ٹوٹ بٹوٹ'' اور دوسری نظمیں (مصور) مطبوعہ مکتبہ میری لائبریری، لاہور، طبع اول، ۱۹۳۰ء -
(۹) ''جاہ و جلال''، مطبوعہ ڈرامیٹک کلب گورنمنٹ کالج، لاہور، طبع اول، ۱۹۷۰ء -
(۱۰) ''جھولنے''، مطبوعہ سنگم پبلشرز اے/۱۲ ، کسبت روڈ، لاہور، طبع اول، ۱۹۳۶ء -
''جھولنے''، بار دوم، فیروز سنز لمیٹڈ لاہور پاکستان، طبع اول، ۱۹۵۸ء -
(۱۱) ''حرف و صوت'' (اردو/فارسی) انتخابِ کلام اقبال حصہ فارسی (صوفی تبسم)، حصہ اردو (احمد ندیم قاسمی)، شائع کردہ

نیشنل کمیٹی برائے تقریبات صد سالہ جشنِ ولادت اقبال لاہور
طبع اول ، ۱۹۷۷ء ۔

(۱۲) ''حکمتِ قرآن'' ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب ، نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۱۳) ''دوگونہ'' ، امیر خسرو کی سو غزلوں کا اردو غزل میں ترجمہ ، مطبوعہ نیشنل بک فاؤنڈیشن ، طبع اول ، ۱۹۷۵ء ۔

(۱۴) دو ناٹک ، ساون رین دا سُفنا ۔ خطرناک لوک ، مطبوعہ ایم جہانگیر اینڈ کمپنی ایجوکیشنل پبلیشرز ، اردو بازار ، لاہور طبع اول ، (س ۔ ن) ۔
طبع دوم ، ۱۹۶۴ء مکتبہ پنج دریا ، ٹمپل روڈ ، لاہور ۔

(۱۵) ''روحِ غالب'' ، مطبوعہ گلوب پبلشرز ، لوہاری گیٹ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۱۶) ''زلدہ نغمے'' ، مطبوعہ حامد محمود اینڈ کمپنی ، لاہور ، طبع اول (س ۔ ن) ۔

(۱۷) ''سرا پردہ افلاک'' ، مطبوعہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۷۷ء ۔

(۱۸) ''شرح صد شعر اقبال'' (جلد اول) اردو ، مطبوعہ مرکزی اُردو بورڈ ، گلبرگ لاہور ، طبع اول ، نومبر ۱۹۷۷ء ۔

(۱۹) ''شرح غزلیاتِ غالب'' (فارسی) ، جلد اول و دوم ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۲۰) ''شعر فارسی معاصر'' ، (فارسی ، اردو) مرتبہ صوفی تبسم ، محمد حسین عرشی ، شائع کردہ گلوب پبلیشنگ کمپنی ، الدرون لوہاری دروازہ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۲۱) ''علامہ اقبال'' از آقای مجتبیٰ مینوی ، مترجم صوفی تبسم ، مطبوعہ بزمِ اقبال ، نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور ، طبع اول (س ۔ ن) ۔

(۲۲) ''کلیاتِ طغرائی'' ، مرتبہ تبسم ایم اے ، مطبوعہ مسلم پریس ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۲۳) ''مسلمانوں کا علمِ جغرافیہ اور شوق و سیاحت'' ، مطبوعہ پاکستان پبلشرز ، میکلوڈ روڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۲۴) ''نقشِ اقبال'' (فارسی کلام کا پنجابی ترجمہ) ، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان ، گلبرگ ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۷۷ء۔
(۲۵) ''یک ہزار و یک سخن'' ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، لاہور ، طبع اول (س ۔ ن) ۔

فارسی کتب

قیمت

۱۔ تذکرۂ شعرای کشمیر
از مرزا محمد اصلح — ۵۰ روپے

۲۔ تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد اول)
از پیر حسام الدین راشدی — ۵۰ ''

۳۔ تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد دوم)
از پیر حسام الدین راشدی — ۵۱ ''

۴۔ تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد سوم)
از پیر حسام الدین راشدی — ۵۱ ''

۵۔ تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد چهارم)
از پیر حسام الدین راشدی — ۵۰ ''

۶۔ تذکرۂ شعرای پنجاب
از خواجہ عبدالرشید — ۵۱ ''

۷۔ ضرب کلیم
مترجم : ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی — ۲۲ ''

۸۔ اقبال در راه مولوی
از ڈاکٹر سید محمد اکرم — ۴۰ ''

فارسی کتب

قیمت

۱- تذکرۂ شعرای کشمیر
از مرزا محمد اصلح ۵۰ روپے

۲- تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد اول)
از پیر حسام الدین راشدی ۵۰ "

۳- تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد دوم)
از پیر حسام الدین راشدی ۵۱ "

۴- تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد سوم)
از پیر حسام الدین راشدی ۵۱ "

۵- تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد چهارم)
از پیر حسام الدین راشدی ۵۰ "

۶- تذکرۂ شعرای پنجاب
از خواجہ عبدالرشید ۵۱ "

۷- ضرب کلیم
مترجم : ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی ۲۲ "

۸- اقبال در راه مولوی
از ڈاکٹر سید محمد اکرم ۳۰ "

تبصرۂ کتب

کتاب : اقبال نامے
مرتبہ : ڈاکٹر اخلاق اثر
ناشر : طارق پبلی کیشنز ، بھوپال
ضخامت : ۱۰۴ صفحات (طباعت : لیتھو)
قیمت : ۲۵ روپے
مبصر : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

اس مجموعے میں علامہ اقبال کے اکہتر ایسے مکاتیب جمع کیے گئے ہیں ، جو اُنھوں نے بہ قول مرتب : ”لاہور سے بھوپال میں موجود یا بھوپال سے بھوپال میں موجود اور بھوپال سے باہر موجود اپنے دوستوں اور عقیدت مندوں کو تحریر کیے تھے ۔“ (دیباچہ ، ص ۹) ان میں چار خطوط غیر مطبوعہ ہیں اور تین خطوط جزوی طور پر شائع شدہ ہیں ، ان کا مکمل متن پہلی بار سامنے لایا گیا ہے ۔ یہی سات خطوط ، ”اقبال نامے“ کی بنیاد ہیں ۔ اس اعتبار سے یہ سات خط ، زیرِ نظر مجموعے کا ”متن“ ہیں اور بقیہ چونسٹھ مکاتیب ”حواشی“ کے ذیل میں آتے ہیں ۔ یہ چونسٹھ مکاتیب ”اقبال نامہ“ (اول) ”مکتوباتِ اقبال“ اور ”خطوطِ اقبال“ میں موجود ہیں اور ڈاکٹر اخلاق اثر نے بیشتر خطوط وہیں سے اخذ کیے ہیں کیوں کہ ان کے منقول متن میں بھی وہی اغلاط موجود ہیں ، جو متذکرہ بالا مجموعوں میں پائی جاتی ہیں ، مثلاً راس مسعود کے نام ۲۰ مارچ ۱۹۳۵ء اور ۱۳ اپریل ۱۹۳۵ء کے خطوط کے آخر میں yours for ever اور yours ever کا ترجمہ نہیں دیا گیا ، کیونکہ ”اقبال نامہ“ ، اول (ص ۳۵۲) میں بھی یہی صورت ہے ۔ اسی طرح ”اقبال نامہ“ سے منقول راس مسعود کے نام خط

۱۔ خط کا انگریزی متن دیکھیے Letters of Iqbal ، مرتبہ : بشیر احمد ڈار ، ص ۹۴ ، ۹۸ ۔

۱۶ ، اور ۱۵ کی تاریخ تحریر ۱۰ ستمبر اور ۱۱ ستمبر ہے۔[۲] (نہ کہ دسمبر) یہ امر متنِ خطوط ہی سے واضح ہے ، جس میں علامہ لکھتے ہیں کہ : "لاہور میں گرمی کی بے انتہا شدت ہے۔" خط ۱۷ کے آغاز میں لفظ Confidential "اقبال نامہ" کی تقلید میں محذوف ہے - اسی طرح راس مسعود کے نام ۲ مئی ۱۹۳۵ء کے خط کا آخری جملہ [علی بخش آپ اور لیڈی مسعود صاحبہ کی خدمت میں سلام عرض کرتا ہے - اقبال نامہ ، اول ، ص ۳۵۹] "اقبال نامے" میں موجود نہیں ہے۔

البتہ بعض خطوط کا متن "اقبال نامہ" سے مختلف ہے ، غالباً مرتب کو ایسے اصل خطوط دستیاب ہوئے ، جو اختلافِ متن کی بنیاد بنے ہیں ، مگر زیرِ نظر مجموعے کی بہت بڑی خامی یہ ہے کہ متن میں اضافوں اور تصحیح کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کی گئی - جن مطبوعہ جزوی خطوط کا مکمل متن سامنے لایا گیا ہے ، یا "اقبال نامہ" میں شامل جن خطوط کے متن کی تصحیح کی گئی ہے ، اُن کے عکسی نقول شامل کرنے سے یہ مجموعہ زیادہ وقیع بن سکتا تھا۔

ایک احساس یہ بھی ہوتا ہے کہ مرتبہ نے تفحص سے کام نہیں لیا اور "اقبال نامہ" سے نقلِ خطوط میں بعض اغلاط راہ پا گئی ہیں ، مثلاً راس مسعود کے نام خط ۱۲ میں ایک جملہ ہے : "وہ آپ کو ہر روز یاد کر لیتا ہے" (اقبال نامہ ، اول ، ص ۳۳۵) ڈاکٹر اخلاق اثر کے ہاں "آپ کو" چھوٹ گیا ہے۔ خط ۲۶ : "ایک مدت سے علی گڑھ میں مقیم رہتی ہے" اور "تسلی ہوتی" کی بجائے اقبال نامہ (اول ، ص ۳۸۵) کا متن "ایک مدت سے علی گڑھ میں مقیم رہی ہے" اور "تسلی ہوتی ہے" قابلِ ترجیح معلوم ہوتا ہے ــــ یوں ڈاکٹر اخلاق اثر نے "اقبال نامہ" کے بارے میں جو اعتراض کیا ہے ["خطوط کو نقل کرتے وقت نہ تو اقبال کے املے (کذا) کا خیال رکھا گیا تھا اور نہ ہی جملے میں ترتیب الفاظ کی پابندی پر توجہ دی گئی تھی" ، ص ۱۱] وہ "اقبال نامے" کے بعض خطوں پر بھی وارد ہوتا ہے۔

دیباچے میں مرتب کا یہ انداز : "ممنون حسن خاں نے ۔ ۔ ۔ ۔ بہت سے ایسے انکشافات سے نوازا ، جن سے کوئی واقف نہ تھا" ــــ عبدالحکیم

۲۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار : مجلہ تحقیق ، جلد اول ، شمارہ ۱ ، ۲۔

انصاری مرحوم کی یادداشتوں سے بھی بہت سے حقائق واضح ہوئے'' ـــــ
''بہت سی نئی تفصیلات میسر آئیں'' ـــــ ''اقبال حسین خاں مرحوم ۔ ۔ ۔
نے اقبال اور اقبال کے مکتوب الیہم کے بارے میں اہم انکشافات فرمائے
تھے'' (ص ۱۰) خاصا مبالغہ آمیز ہے ۔ کیوں کہ اس مجموعے میں ایسے
حقائق و انکشافات کا کہیں ذکر نہیں ملتا ۔ مرتب نے ص ۱۲ پر لکھا
ہے کہ : ''نواب حمید اللہ خاں کی طرف سے اقبال کو دیے جانے والے
وظیفہ کے احکامات کی صحیح تاریخ ۲۶ مئی ۱۹۳۵ء کا علم ہوتا ہے'' ـــــ
مگر یہ علم کس خط سے ہوتا ہے ؟ مرتب نے وضاحت نہیں کی ، نہ اس
مجموعے میں کوئی ایسا قرینہ ملتا ہے جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکے ۔
اسی طرح ''نادرہ مسعود کا نام ، اقبال کا نہیں ، مولوی عبدالرزاق البرامکہ
کا تجویز کردہ'' ہے (ص ۱۳) کی سند بھی نہیں بتائی گئی ۔

ڈاکٹر اخلاق اثر نے بھوپال کے حوالے سے اقبال کے تین خطوط اس
مجموعے میں شامل نہیں کیے ۔ اول : مکتوب بنام راس مسعود محررہ ۱۳ جنوری
۱۹۳۳ء جس کا انگریزی متن Letters of Iqbal (ص ۹۵) میں شامل ہے ۔
دوم : مکتوب بنام راس مسعود محررہ ۲ جون ۱۹۳۳ء جس کا انگریزی متن
Letters of Iqbal (ص ۹۶) میں اور اردو ترجمہ ''اقبال نامہ'' (اول ،
ص ۳۵۱) میں شامل ہے ۔ (ترجمہ ناقص ہے) ۔ سوم : مکتوب بنام
محمد جمیل محررہ ۶ مارچ ۱۹۳۶ء جس کا انگریزی متن **Letters of Iqbal**
(ص ۱۲۵) اور اُردو ترجمہ ''اقبال نامہ'' (اول ، ص ۹۸ - ۹۹) میں
موجود ہے ۔

مجموعی اعتبار سے ''اقبال نامے'' علامہ اقبال سے مرتب کی محبت اور
اقبالیات سے دلچسپی و وابستگی کا ثبوت ہے ۔ غیر مطبوعہ خطوط کی
دریافت اور بعض خطوں کے محذوف حصوں کی بازیافت ، اقبال کے متن میں
اہم اضافہ ہے ۔ خصوصاً ۱۳ مئی ۱۹۳۰ء کے مکتوب بنام راس مسعود
(اقبال نامہ میں ۳۰ مئی ۱۹۳۰ء درست نہیں) کی ابتدائی سطور کی دریافت ،
غالباً یہی سطور ''اقبال نامہ'' کی اشاعت کو ابتدا میں روک لینے کا باعث
ہوئیں ۔ اسی طرح ۱۰ جون ۱۹۳۷ء کے مکتوب کی ان سطور کی بازیافت
جن کا تعلق شیخ اعجاز احمد سے ہے ۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال ،
شیخ اعجاز احمد کے عقائد کی بنا پر ان کی جگہ سر راس مسعود کو اپنے
بچوں کا سرپرست مقرر کرنا چاہتے تھے ۔ مگر تحقیقی اعتبار سے ، متنِ اقبال

سے متعلق ہندوستان سے چھپنے والی دوسری کتابوں (نوادرِ اقبال اور اقبال کے نثری افکار) کی طرح اس کا پایہ بھی کمزور ہے -

○

کتاب : اقبال ـــ دانائے راز
از : عبداللطیف اعظمی
ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی
ضخامت : ۲۴۰ صفحات
قیمت : ۱۵ روپے
مبصر : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

اقبالیات کبھی عبداللطیف اعظمی کا موضوع نہیں رہا ، مگر "اسے اقبال صدی کی برکت کہیے یا اقبال کی کشش" کہ اس کے باوجود وہ ایک ایسی کتاب لکھنے میں کامیاب ہوئے ، جو اقبال پر ہندوستان میں شائع ہونے والی کتابوں میں کئی اعتبار سے منفرد ہے -

یہ کتاب تین حصوں میں منقسم ہے - پہلا حصہ اقبال کی سوانح پر مشتمل ہے جسے مصنف نے اقبال کی معاصر تحریروں اور ان کی خود نوشت (زیادہ تر خطوط) کی مدد سے ترتیب دیا ہے - تقریباً ایک سو صفحات میں حیاتِ اقبال کے ضروری کوائف اجاگر ہوگئے ہیں - ان کی یہ کاوش ، اقبال کی بعض سوانح عمریوں سے زیادہ وقیع محسوس ہوتی ہے - تاہم بعض باتیں تصحیح طلب ہیں ، مثلاً : (الف) علم الاقتصاد ۱۹۰۳ء میں نہیں ، ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی (ص ۲۲) -

(ب) ڈاکٹریٹ کا مقالہ ، جرمن میں نہیں ، انگریزی میں لکھا اور پیش کیا گیا - (ص ۵۹)

(ج) اقبال کی پہلی شادی ۱۸۹۳ء میں ہوئی ، اس وقت وہ میٹرک کا امتحان دے چکے تھے (ص ۶۵) ، ص ۲۱۴ پر مصنف نے اپنی غلطی کی خود اصلاح کر لی ہے -

(د) اقبال کے دوسرے اور تیسرے عقد کے بارے میں وہ سب سے زیادہ اُلجھن کا شکار ہوئے ہیں - (ص ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸) صحیح صورت یہ ہے کہ دوسری شادی ایک معزز کشمیری خاندان کی سردار بیگم (والدہ جاوید اقبال اور منیرہ بانو) سے ہوئی - ان کا انتقال ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء

کو جاوید منزل لاہور میں ہوا ۔ تیسرا عقد مختار بیگم (لدھیانہ) سے ہوا ؛ ان کا انتقال زچگی کے زمانے میں ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو لدھیانے میں ہوا ۔

(۰) علامہ اقبال پہلی گول میز کانفرنس میں نہیں ، دوسری اور تیسری کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ۔ (ص ۱۰۲)

کتاب کے دوسرے حصے کا عنوان ہے : ''مکاتیب اقبال کا تجزیاتی و تنقیدی مطالعہ'' ۔ خطوطِ اقبال کے تنقیدی جائزے میں اُنھوں نے کئی نئے نکات پر روشنی ڈالی ہے ۔ یہ حصہ دلچسپ اور فکر انگیز ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ ''اپنے معاصرین کے مقابلے میں اقبال کی اہمیت سب سے زیادہ ہے اور تعداد کے لحاظ سے اُردو کے تمام مکتوب نگاروں کے مقابلے میں اقبال سب سے آگے ہیں ۔'' (ص ۱۲۵) ـــــ تیسرے حصے میں ''حیاتِ اقبال کی اہم تاریخیں'' کے زیرِ عنوان مصنف نے ۲۸ صفحات پر مشتمل حیاتِ اقبال کا توقیت نامہ ترتیب دیا ہے ۔ عبداللطیف اعظمی نے دیباچے میں بتایا ہے کہ انھیں تاریخوں سے خاص دلچسپی ہے (ص ۹) اُن کا یہ ذوق توقیت نامہ میں نمایاں ہوا ہے ۔

عبداللطیف اعظمی کے ہاں بہت اچھا تحقیقی ذوق موجود ہے ۔ ان کی یہ کتاب واقعات کی صحت و جامعیت اور مواد کی ترتیب کے اعتبار سے ایک کامیاب اور مفید کاوش قرار دی جاسکتی ہے ۔ کسی ادعا کے بغیر پیش کی جانے والی یہ کتاب ، عام قاری کے نقطۂ نظر سے بھی ، اقبال شناسی کے لیے اہمیت رکھتی ہے ۔

○

اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

کی

مطبوعات کی اشاعت ثانی

(اردو - انگریزی)

	قیمت
۱- مکاتیب اقبال بنام گرامی	
مرتبہ : محمد عبداللہ قریشی	۲۰ روپے
۲- اقبال اور عطیہ بیگم (اردو ترجمہ)	
از ضیاء الدین برنی	۱۶ "
۳- اقبال اور سیاست ملی	
از رئیس احمد جعفری	۳۴ "
۴- اقبال اور جمالیات	
از ڈاکٹر نصیر احمد ناصر	۳۵ "
۵- اقبال اور حیدر آباد (دکن)	
از نظر حیدر آبادی	۲۱ "
۶- اقبال کے حضور	
از سید نذیر نیازی	۵۱ "
۷- اسلام اور سائنس	
از ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۵ "

	Price
1. Introduction to the Thought of Iqbal. (trans. from French)	
M. A. M. Dar	Rs. 4.00
2. A Voice from the East	
Zulfiqar Ali Khan	,, 5.00
3. Letters and Writings of Iqbal	
B. A. Dar	,, 14.00

کتاب : علامہ اقبال (مصلح قرن آخر)
مصنف : ڈاکٹر علی شریعتی
مترجم : کبیر احمد جائسی
ناشر : اقبال انسٹی ٹیوٹ ، سری نگر
ضخامت : ۱۰۳ صفحات
قیمت : ۱۲ روپے
مبصر : جگن ناتھ آزاد

عاشقانِ اقبال یا عاشقانِ کلام اقبال ، دنیا کے ہر ملک میں موجود ہیں اور یہ سب اپنے اپنے طریقے سے اقبال کے شعری مرتبے اور فکر و نظر پر کام کر رہے ہیں ۔ ایران میں عاشقانِ اقبال کی تعداد خاصی زیادہ ہے اور اُن میں ڈاکٹر علی شریعتی کا نام ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے ۔ زیرِ نظر کتاب ''علامہ اقبال، مصلح قرنِ آخر'' ڈاکٹر علی شریعتی کی اُن دو تقریروں میں سے ایک کا ترجمہ ہے جو اُنھوں نے تہران کے مشہور دینی مدرسے حسینیہ ارشاد میں کیں ۔ یہ ترجمہ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ، ریڈر اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی (سری نگر) نے کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر علی شریعتی کی اس تقریر کا اُردو میں ترجمہ کر کے ڈاکٹر جائسی نے اقبالیات کے سلسلے میں ایک اہم کام انجام دیا ہے ۔ اقبال پر انگریزی یا یورپ کی دوسری زبانوں میں جو کام ہو رہا ہے وہ اپنی اصل صورت میں یا اُردو ترجموں کی صورت میں ہم تک بہت جلد پہنچ جاتا ہے لیکن ایران یا دوسرے مشرقی ممالک میں جو کام ہو رہا ہے اُس سے ہم اکثر ناآشنا رہتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس کا سبب فارسی زبان سے ہماری بے گانگی یا بے اعتنائی ہے ۔ یہی سبب ہے کہ تاجیکستان ، افغانستان اور ایران میں اقبال پر جو کام ہو رہا ہے وہ اپنی بے پایاں اہمیت کے باوجود ہم اُردو والوں تک نہیں پہنچ رہا ہے ۔

یہ ترجمہ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کی طرف سے کتابی صورت میں شائع ہوا ہے اور یہ ایک ایسا کام ہے جس کے لیے اقبال انسٹی ٹیوٹ مستحقِ مبارک باد ہے ۔

شروع میں پروفیسر آل احمد سرور ، ڈائرکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کا ایک پیش لفظ شاملِ کتاب ہے جس میں اُنھوں نے مختصر طور پر اُس کام

کی طرف اشارہ کیا ہے ، جو اس وقت اقبال پر ایران میں ہو رہا ہے ۔

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی نے ''مقدمے'' میں ڈاکٹر علی شریعتی کے حالاتِ زندگی قلم بند کرکے اس چھوٹی سی کتاب کی قدر و قیمت میں اضافہ کر دیا ہے ۔ اس مقدمے سے پہلی بار یہ حقیقت ہم اُردو والوں کے سامنے آتی ہے کہ ۱۳۳۶ھ ش میں جب شاہِ ایران کے خلاف ملک میں تحریک شروع ہوئی تو ''علی شریعتی اور اُن کے والد آقا محمد تقی شریعتی دونوں اس تحریک کے سرگرم کارکن ہے ۔ اس لیے ان دونوں حضرات کو گرفتار کر کے ایک فوجی ہوائی جہاز کے ذریعے پہلے تو مشہد سے تہران لایا گیا ، پھر جیل میں منتقل کر دیا گیا ۔ آٹھ ماہ کی سخت قید و بند اور ایذا رسانی کے بعد ان کو رہا کیا گیا تو وہ پھر سے مشہد چلے آئے اور مشہد آ کر اُنھوں نے پھر اپنی ''تعلیم کا سلسلہ جاری کیا'' ۔ ۱۳۵۲ھ ش میں الھیں انقلابی سرگرمیوں کے جرم میں پھر گرفتار کر کے ''جیل خانے میں ڈال دیا گیا جہاں وہ اٹھارہ مہینوں تک طرح طرح کے مظالم سہتے رہے ۔'' ان کا انتقال لندن میں ۱۹ جون ۱۹۷۷ء کو ہوا ۔ بقول ڈاکٹر کبیر جائسی ، ''علی شریعتی کو نہ قلبی عارضہ تھا نہ وہ ان دنوں بیمار تھے اس لیے اُن کے پرستاروں کا خیال ہے کہ ان کو ان ساواکیوں نے ختم کیا ہے جو لندن میں مقیم تھے ۔ چنانچہ اُن کو شہید کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور آج بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ ان کی موت فطری نہ تھی ۔''

اس کتاب کے مطالعے سے پہلا مسرت آمیز انکشاف جو مجھ پر ہوا یہ ہے کہ علی شریعتی بھی فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کے قائل ہیں اور اس بات کے آرزومند ہیں کہ اسلام کا عالم گیر طرزِ تفکر پھر اسلام کو واپس مل جائے اور مسخ شدہ حقائق کا وہ حصار جس میں بعض تنگ نظر مسلمانوں نے اسلام کو محصور کرنے کی کوشش کی ہے ، مسمار ہو جائے ۔ اس تقریر کے شروع ہی میں ڈاکٹر علی شریعتی کہتے ہیں :

''یہ اہم اور مفید جلسہ جو حسینیہ ارشاد جیسے تحقیقی اور تبلیغی ادارے کی طرف سے منعقد کیا جا رہا ہے ، غالباً پہلا جلسہ ہے جس میں ہم اس جدید دور میں اسلامی فکر ، انسانی بصیرت اور اسلامی بین الملیت کی عالمگیر سطح پر کوئی علمی ، تحقیقی اور منطقی کام کر رہے ہیں ۔

''آج کا یہ جلسہ نشاندہی کرتا ہے کہ اسلامی دنیا بالخصوص ایران

کے دانش مند اس مرحلے میں داخل ہوگئے ہیں کہ وقت اور زمانے نے ان کی شخصیت اور فکر کے گرد جو محدود چار دیواری کھینچی تھی اُس کو اُنھوں نے توڑ ڈالا ہے اور اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ جس سالمیت کو زمانے اور زمانے کے غداروں نے تتر بتر کر کے اس کی شکل مسخ کر دی تھی دوبارہ برقرار ہو جائے اور وہ کلی یا اسلامی وحدت جس کے بغیر مذہب، اسلام ہرگز ہرگز ایک زندہ اور متحرک مذہب کی شکل اختیار نہیں کر سکتا اس کی تشکیلِ جدید ہو۔ تشکیلِ جدید کی یہ اصطلاح وہی اصطلاح ہے جس کو اقبال نے اپنی عظیم تصنیف ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید'' کا عنوان بنایا ہے۔ میں اُمید کرتا ہوں کہ اس جلسے سے اسلامی تحقیقات میں ہماری معنوی، علمی، فکری اور اسلام شناسی کی سعی سے ایک نئے دور کا آغاز ہوگا، اور ہم اس پروگرام سے زیادہ دقیق، کامل اور مفید ترین پروگرام کے ناظر ہوں گے۔''

مغرب اور مغربی تہذیب کی جانب ڈاکٹر علی شریعتی کا رویہ بھی اقبال کے رویے سے مختلف نہیں ہے۔ وہ مغربی تہذیب کی تباہ کاریوں سے نالاں بھی ہیں اور مغربی علوم و فنون کی اہمیت کے قائل بھی۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں اقبال کا بنیادی سرچشمۂ افکار اسلام ہے وہاں اقبال نے دنیا کے باقی فلسفیانہ نظریات سے آنکھیں بند نہیں کیں بلکہ ان کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اپنے اس نظریے کو علی شریعتی نہایت خوبصورت الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''اقبال نے موجودہ دور کی تمام فلسفیانہ اور روحانی منازل کو اپنے اسلامی عرفان اور ایمانی بصیرت اور بصارت کے ذریعے طے کیا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مہاجر مسلمان ہیں، جو ہندوستان کے پراسرار سمندروں کی گہرائیوں سے نکل کر یورپی اقتدار کی بلند ترین چوٹی تک جا پہنچے لیکن وہ اس چوٹی پر جمے نہیں رہے بلکہ اپنے تعجب خیز سفر کی داستان لے کر ہمارے درمیان واپس آ گئے۔ میں دیکھتا ہوں کہ اسلام نے ایک بار پھر بیسویں صدی میں اپنی خود آگاہ، دردمند مگر پریشان حال نسل کے لیے اقبال کی شخصیت کی شکل میں ''نمونہ سازی'' کی ہے۔''

اسی بحث میں آگے چل کر آپ لکھتے ہیں:

''اقبال ان رجعت پسندوں اور ماضی پرستوں میں نہیں ہیں جو جدید یا مغربی تہذیب کی ہر نئی چیز سے چھانے بھٹکے اور سمجھے بوجھے بغیر خواہ مخواہ کی دشمنی رکھتے ہیں اور نہ ہی وہ ان لوگوں میں ہیں جن میں

نقد و انتخاب کی جرأت نہیں اور جو مغربی افکار میں محو اور مغرب کے مقلد محض ہیں ۔ اگر ایک طرف وہ علم کی خدمت کرتے ہیں تو دوسری طرف وہ اس بات کو بھی محسوس کرتے ہیں کہ انسان کی تمام مقصدی تگ و دو کی ضرورتوں اور تکمیلِ بشریت کے تمام تقاضوں کے لیے علم نہ صرف ناکافی ہے بلکہ ضرر رساں بھی ہے ۔ اقبال کے پاس اس دشواری کا حل بھی موجود ہے بہرحال وہ ایک ایسے شخص ہیں جو مشاہدۂ عالم کے لیے اپنا ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور یہ نقطۂ نظر دنیا اور انسان کے بارے میں جو روحانی فلسفہ پیش کرتا ہے اُس کی اور اُس تمدن و تاریخ کی بنیادوں پر اپنے سماجی مکتبِ فکر کی اساس رکھتے ہیں جو اُن کے نقطۂ نظر اور روحانی فلسفے سے تال میل کھاتا ہے ۔''

علی شریعتی اقبال کی شخصیت کو اپنے زمانے کی بیدار ترین شخصیت قرار دیتے ہیں ۔ اتنی بیدار کہ لوگ اُن کو ایک سیاسی رہنما ، ایک رہبرِ آزادی اور بیسویں صدی کی استعماریت کا سب سے بڑا دشمن سمجھتے ہیں ۔ ان کی علمی اور فلسفیانہ شخصیت کی بلندی کا عالم یہ ہے کہ آج کی مغربی دنیا ان کو برگساں کی طرح کا ایک فلسفی اور مفکر تسلیم کرتی ہے ۔''

ڈاکٹر علی شریعتی کے نزدیک اقبال ایک مصلح ہیں لیکن مصلح کا مفہوم بیان کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ ''اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ وہ تدریجی تکمیل اور معاشرے کی تدریجی اصلاح کے علمبردار ہیں ۔ نہیں ، ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک عمیق اور دور رس انقلاب کے علمبردار ہیں ۔ یہ انقلاب اندازِ فکر ، اندازِ نظر محسوس کرنے ، نصب العین اور تمدن کو یکسر منقلب کر دینے سے عبارت ہے ۔''

یہ کتاب اول سے آخر تک انقلابی خیالات سے لبریز ہے ۔ الجزائر کی جنگِ آزادی کا دل اس کے لفظ لفظ میں دھڑک رہا ہے ۔ واقعی اور حقیقی مغرب اور مغرب کے استعمار پسندوں میں جو خطِ امتیاز ہے اُس پر مصنف نے بڑی عمدگی سے روشنی ڈالی ہے ۔ اسی تعلق سے اقبال کی مغرب دشمنی اور مغرب دوستی دونوں پر بحث کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں :

''اقبال نے مغرب میں اپنے آپ کو آج کی دنیا کی فکر و فلسفہ کی بلند ترین چوٹی پر پہنچایا ۔ یورپ کے علم اور اس کی جدید تکنیک کی قدر و قیمت کو بخوبی سمجھا ۔ اقبال ایران اور ایران کے تہذیب و تمدن سے بھی آشنا ہوئے اور وہ معنویت ، لطافت ، روح ، ظرافت ، بصیرت کی

گہرائی جو اسلامی ایرانی تہذیب و تمدن کا خاصہ ہے اور خاص طور سے ایران کے ادبیات میں جن کے جلوے عام ہیں ان کو اُنھوں نے اپنے اندر سمو لیا۔"

اگرچہ اس کتاب کا زیادہ حصہ اقبال کے فکر و فلسفہ سے متعلق ہے لیکن اس میں مصنف نے اقبال کی شاعری کے ذکر کو نظر انداز نہیں کیا۔ شاعری کے متعلق علی شریعتی کا نقطۂ نگاہ ہر اعتبار سے ترقی پسندانہ ہے۔ اقبال کی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر علی شریعتی لکھتے ہیں: "اقبال ایک شاعر ہیں۔ شاید اقبال ایسی سنجیدہ و متین اور عظیم شخصیت کے لیے یہ صفت ہلکی معلوم ہو مگر ہر فن کی قدر و قیمت، فن کار کی قدر و قیمت سے جڑی ہوتی ہے۔"

اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علی شریعتی خود یہ سوال کرتے ہیں: "آخر شاعر ہونے کے کیا معنی؟" اور اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "یعنی ایک خاص طرح کی بات کہنے کا ہنر رکھنا۔ اسی لیے ہر شاعر کی قدر و قیمت اس بات سے متعین ہوتی ہے کہ وہ کس چیز کی بات کرتا ہے اور کس طرح سے ان باتوں کو جن کو نثر اپنے اندر مستقل کرنے اور ان میں تاثیر پھونکنے سے عاجز و قاصر ہے کہنے کے لیے اپنے فن کو بروئے کار لاتا ہے"۔ بقول علی شریعتی "اقبال کی مثال ایک ایسے فن کار سی ہے جو خود آگاہ بھی ہے اور احساسِ ذمہ داری کا حامل بھی۔ فن کی ذمہ داری اور اس کے تعہد (Commitment) اور فن کار کی اپنے زمانے اور اس سرزمین سے جبری آگاہی و وابستگی جس میں وہ اپنی زندگی بسر کر رہا ہے اور اسی میں تخلیقِ فن میں مشغول ہے، کے سلسلے میں آج کل بہت باتیں کی جا رہی ہیں۔ تعہد ادب (Committed Literature) یعنی وہ ادب جس نے اپنے آپ کو جبراً اور لازمی طور عوام کی خدمت کے لیے وقف کر رکھا ہے تاکہ وہ عوام کی اس جنگ میں جو استعمار، سرمایہ داری اور بورژوازی کے خلاف ہے، عوام کی مدد کرے۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ کا تعہد ادب بلا شک و شبہ مکمل طور پر طبقاتی نظام اور سرمایہ داری کے خلاف ہے اور ہمیشہ ان مزدوروں کا ہمسفر و ہم گام رہتا ہے جو اپنی آزادی اور نجات کے لیے مصروف پیکار ہیں۔ لیکن تیسری دنیا، بالخصوص استعمار زدہ ممالک کا ادب خواہ اور کچھ ہو یا نہ ہو مگر وہ استعمار مخالف ادب ضرور ہوتا ہے۔"

جہاں تک اُردو ترجمے کا تعلق ہے اس کے مترجم کے یہ الفاظ یہاں درج کرنا میں ضروری سمجھتا ہوں :

''اس ترجمے کو مکمل کر لینے کے بعد خیال ہوا کہ اگر یہ کسی اہل نظر کی نگاہ سے گزر جائے تو اچھا ہے ۔ اس خیال کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ترجمہ ڈاکٹر نور الحسن انصاری کی خدمت میں پیش کیا ۔ انھوں نے اس ترجمے کے ایک ایک لفظ پر نظر ڈالنے کے بعد مجھے لکھا کہ میں لفظی ترجمہ نہ کروں بلکہ مفہوم کو اپنے پیش نظر رکھوں ۔ ڈاکٹر انصاری کی یہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے ، مگر میں نے اس ترجمے میں ترجمہ پن باقی رہنے دیا ہے تاکہ پڑھنے والے کو یہ التباس نہ ہو کہ یہ کوئی طبع زاد تحریر ہے ۔ ترجمہ اور طبع زاد میں کچھ تو فرق ہونا ہی چاہیے ۔''

ایک موقعے پر ڈاکٹر علی شریعتی لکھتے ہیں کہ اقبال نے ''لندن کی یونیورسٹی سے فلسفے میں ڈاکٹریٹ کی سند لی ۔'' چونکہ یہ صحیح نہیں ہے اس لیے اگر مترجم حاشیے میں یہ لکھ دیتے کہ فلسفے میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری اقبال نے میونک یونیورسٹی (جرمنی) سے حاصل کی تو قاری کے لیے مفید رہتا ۔ لیکن اس ذرا سی فروگزاشت سے کتاب کی قدر و قیمت میں کوئی کمی نہیں آتی ۔ ڈاکٹر علی شریعتی کی یہ کتاب اور اس کا زیر نظر اُردو ترجمہ اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ ہے ۔ اُمید کرنی چاہیے کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر اقبالیات کے سرمائے کو اسی طرح بڑھاتا چلا جائے گا ۔

(۲۵ جولائی ۱۹۸۲ء)